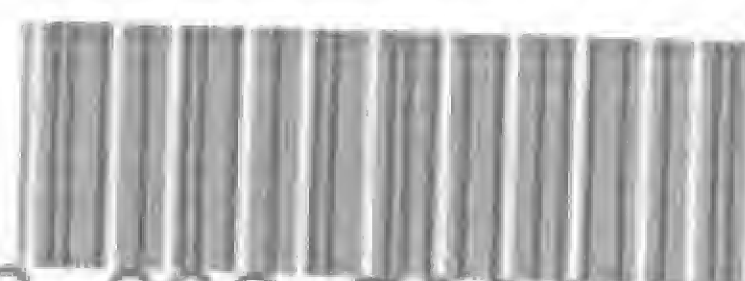
禅学入门



铃木大拙著　谢思炜译



禅学入门

新知文库 47



铃木大拙著

谢思炜译

生活·读书·新知三联书店



封面设计：叶　雨

封 面 画：海　洋

AN INTRODUCTION TO ZEN BUDDHISM

新 知 文 库

禅 学 入 门

CHANXUE RUMEN

〔日〕 铃木大拙 著

谢 思 炜 译

生活·读书·新知三联书店出版发行

北京朝阳门内大街 166 号

新 华 书 店 经 销

北 京 市 双 桥 印 刷 厂 印 刷

787×960 毫米 32 开本 5 印张 73,000 字

1988 年 8 月第 1 版 1988 年 8 月北京第 1 次印刷

印数 00,001—20,000

定价：1.15 元

ISBN 7—108—00068—7/B·25

目 录

译者前言…………………………………… 1
英文本序……………………………………10
日文本序……………………………………12

绪论…………………………………………15
禅是什么……………………………………24
禅是虚无主义吗……………………………38
非逻辑的禅…………………………………51
大肯定的禅…………………………………61
实际的禅……………………………………73
悟……………………………………………92
公案…………………………………………105
禅堂与僧侣生活……………………………138

译者前言

铃木大拙(1870—1966)是日本著名禅宗研究者，在世界上也享有盛誉。曾任东京帝国大学讲师、大谷大学教授、美国哥伦比亚大学客座教授等职。二十七岁首次到美国，后多次到美国和欧洲各国教学、演讲。一生著述宏富，除日文著作外，并用英文写作了大量有关禅宗的著作，在西方思想界引起强烈反响。研究内容除禅宗思想外，还包括华严、净土等佛教思想。1970年在其百年诞辰时，日本编辑出版了共有三十二卷之巨的《铃木大拙全集》。

铃木大拙的禅学研究，一方面以其自身对禅经验的深切体会为基础；他从二十一岁进镰仓圆觉寺从著名禅师今洪北川学禅时起，就将全身心投入到禅的世界中，另一方面，又以深厚的东西方哲学修养作为背景。他曾从事佛教典籍的英译和西方哲学、神学著作的日译，熟悉西方近代哲

学、心理学等方面的成就。因此，他的研究具有如下特点：第一，能够深入其内。在体验的基础上作出一定的分析说明，对禅的种种阐发比较符合禅的本意。第二，具有世界眼光。在东西比较的基础上对禅的特点有更为深入的把握，表现出较深刻的哲学洞察力。第三，和信仰密不可分。他坚信禅是东方精神的宝藏，并以弘扬这种精神为己任，这使他的著作常常混有信仰和说教的成分。他从禅的内部来解说禅，避免了生硬搬用西方哲学观点对禅进行臆测，但又超越了旧禅师所运用的打破语言概念的个体直觉方式，吸收了现代的思想方法，使禅的思想性可以在比较广泛的基础上得到交流。从嗣承上讲，他属于临济宗系统，对公案禅(看话禅)特别倾心。因此，对禅的阐发也集中于禅的思想性问题上。对静观默想、单纯坐禅的修行习气，则颇多批评。

特别引人注意的是，铃木大拙的禅学研究在西方引起的强烈反响。可以说，主要是由于他的推动，禅学已成为在西方思想界引起广泛兴趣的话题。造成这种反响的原因，首先是因为铃木大拙第一次比较准确地将禅宗思想介绍到西方，从而使人们了解到一种和西方传统思维方式完全不

同的思想。但西方思想界对禅宗的兴趣，并不仅仅是，或者说主要不是由此发现的两种不同的思维方式和两种不同的文化传统之间的区别、对立。在其中，还有更为重要的原因。十八世纪欧洲启蒙主义者曾对中国的儒家思想发生兴趣，那是因为儒家思想适应了当时的理性主义思潮的需要，尽管那种儒家思想被启蒙主义者作了为我所需的引伸和发挥。禅宗思想没有在那时，而恰恰在二十世纪时引起西方注意，正是因为它的反理性色彩与现代西方思潮有某种内在的相合之处。铃木大拙从禅的内部作出的使禅的思想可以得到普遍理解的解释，恰恰适应了现时西方思想界的需要。从第一次世界大战后的德国现象学和存在主义哲学家，到六十年代的法国某些结构主义的理论家，在他们身上往往可以看到受禅宗思想影响或与禅宗观点相契合的清楚的痕迹。据说，海德格尔在读铃木的著作时说："这正是我在我所有著作中所要说的。"(W·Barrett《铃木大拙选集·导言》)创立"集体无意识说"的荣格，对铃木大拙的研究也颇感兴趣(参看铃木大拙《通向禅的道路·荣格博士的禅观》)。现在，禅学研究已成为一门国际性的学科，并和当代思想界的许多重大问题有密

切关系。因此，将铃木大拙的著作介绍给我国读者，无疑是有必要的。它不但对于研究中国和日本的禅宗历史，而且对于了解与现代西方哲学相关的某些背景和内容，都将有所帮助。

这本《禅学入门》是使作者在西方产生广泛影响的一部主要著作。这是一本入门书，因此与严格的学术著作有所区别，并且属于作者的早期著作，其中某些表述，作者也认为有修改的必要。尽管如此，本书却具有这样一些特点：首先，内容较为全面，可以反映作者禅学研究的基本观点和大体面貌，作者也认为，可以作为他其他著作的"索引"。其次，带有普及性，本来是以一般西方读者为对象的，篇幅不长，具有深入浅出的特点，第三，集中于禅宗思想意义的阐发，避免了通常所见的历史材料的冗长叙述和学术性考证，而思想性的阐发正是作者研究最具时代特色之处。由于这些特点，本书在西方和日本都是一版再版，已成为西方人了解禅的基本著作。因此，不读此书，就往往不能了解晚近一些西方学者对禅所作的评述的出发点。

本书的见解，在以下一些问题上是值得我们思考的。首先，是禅宗与悖论的关系。本书没有

用“悖论”这个词，而经常使用“两难境地”(dilemma)的概念。正如作者所说，使用两难论法是禅宗接引后学时必须采用的方法。本书作者强调指出了禅的“非逻辑性”，而造成这种非逻辑性的原因，如作者所说，正是由于逻辑思维在事实面前陷入了窘境：“在一切时代里，哲学家们对于所谓科学和知识的问题，倾注了他们的逻辑的聪明和解剖的智慧，然而他们之间却是完全对立的”。人类思维一向为两难命题、二律背反、悖论、“怪圈”等等所困扰。悖论的存在说明了逻辑思维的有限性。在禅宗大量的诡辩、谬论和奇谈怪行之中，包含着一个真实的内容，就是悖论。禅宗在思想史上以荒谬的形式突出强调了悖论，对于突破形式逻辑的束缚，促进人类认识发展，无疑是有意义的。科学对于悖论意义的认识，也经过了漫长的过程。本世纪提出的“罗素悖论”和“希尔伯特纲领”，还企图把悖论从数学中排除出去。直到“哥德尔定理”指出人类无法用逻辑来证明逻辑提出的问题，悖论才获得科学的最后承认。但本书作者完全赞同禅宗的方法，认为理性在悖论面前完全无能为力，只能靠超越理性的“悟”来消除悖论，在这一点上，正显示出禅学与科学的区别。

科学承认悖论，同时认为理性可以把握悖论，并将由此推动科学和人类思维的发展。当然，科学达到这种认识是有许多前提的。禅宗与悖论的联系清楚地表明，禅宗的反理性色彩，乃至现代反理性主义思潮，都有着科学发展上和认识论上的深刻原因。

其次，是关于禅宗"即心是佛"观的说明。本书作者着重指出禅以个人经验为一切，这种个人经验是所谓"内在的精神的经验"，禅"只将绝对的信仰置于自己的存在之上"，"只有活生生的生命的中心事实才是禅所要抓住的"；而强烈否定把禅当作纯粹虚无主义的观点，否定把禅与禅那、瞑想、中世纪神秘主义等等混为一谈的倾向。禅宗否定任何外在的权威偶像，这已是常识；而本书作者还特别强调禅与其他宗教空虚感、幻灭感之间的区别，强调禅的实际性、生活性，对人生意义的追求。通过这种解说，禅宗的宗教意识似乎更象是一种生活意识、人生态度。禅这样注重"经验"、"实际"、"个人存在"的意义，作者也有所说明，那就是为了摆脱"思维的二元主义"。"在禅中，主观与客观、思想与存在的二元论是全然不存在的。"正是在这里，我们可以看到禅宗与现

代西方现象学或存在主义的某些类似之处。禅宗说，“万法归一，一归何所？”万物为神所创造，但神又住在哪？这种神的存在是无法证明的。禅宗以“即心是佛”观为它找到归宿，存在之谜只能在“真我”中寻求解决。海德格尔以“此在”(Dasein)来说明在，其思想行程也应作如是观。此外，禅宗与现象学的“面向事实本身”，也都是企图通过现象、经验来摆脱主客观的对立关系。当然，禅宗只能是一种更精致的宗教唯心主义。如本书作者所说："禅的无宗教性仅仅是外表。"禅的幻想，是企图以“悟”来泯灭自身与客观存在之间的界限。本书作者由于未摆脱宗教意识，所以始终不愿捅破这层幻想的窗纸，而称禅所倡导的是一种“任何对立也不存在的绝对的领域”。不过从禅宗的这种思想行程中，我们也可以在某种新的演进层次上发现唯心主义与宗教之间不可斩断的血缘关系。

此外，有关禅宗的直观思维方式以及禅与无意识的关系等问题，也是近来理论界十分感兴趣的问题，本书对此也有一些基本的说明。特别是书中引用了大量的公案实例，可以作为禅宗思维方式的具体例证。本书作者还特别指出，由于禅

是知觉的，直感的，因此"在诗中比在哲学中更容易找到它的表现形式"。这对于说明禅宗对文学和文学思想的渗透，也是有意义的。

当然，本书也渗透了作者的宗教意识，贯穿了作者想要以禅去拯救世道人心的愿望。我们与作者研究禅的目的是根本不同的，对此当然会作出辨别。

本书原是作者用英文写的，后译为日文。日译本又有几种：古田绍钦译《禅学入门》，昭和十五年(1940)大东出版社出版；坂本弘译《通向禅学之路》，昭和二十四年(1949)法藏馆出版；增原良彦译《禅佛学入门》，昭和三十九年(1964)春秋社出版。其中前两个译本都是经过作者审订的。这个中译本是根据古田绍钦的译本，并参考了坂本弘的译本。古田绍钦是作者的学生和合作者，并且是作者全集的主要编者，也是日本著名的禅宗研究者。

书中原有大量引文，但因是介绍给西方读者，所以多采用意译或夹叙夹议的方法。中译本尽量将其恢复为原文，但因原书引文大多未注明出处，也有个别引文未能查到出处，敬祈读者见谅。

为方便读者，译者在原文下均注明出处。禅宗典籍多有相同之处，译者首先根据的是《五灯会元》。尽管原文可能见于更早的《景德传灯录》等，但《五灯会元》时限更长，更为流行，并有新的整理标点本，便于查阅。其他则根据《大正藏》和《续藏经》本。此外，还有少量脚注，均为译者所加。

译　者　1987年2月

英文本序

这里收集的数篇论文，原是为第一次世界大战时罗伯逊·斯科特编辑、在日本发行的英文杂志《新伊斯塔》写的。罗伯逊曾劝我把它集为一书出版，但当时没有认真考虑。以后，它们又成为英文《禅论》(1922)的素材。结果，《禅论》第一卷也大体谈的是同样的问题。

但是最近，又想到把这些旧稿整理为一书。主要是考虑到，由于《禅论》过于浩大，对于想得到有关禅的初步知识的人来说，恐怕过于困难。在海外友人之间，对于入门书大概更为欢迎。

抱着这种想法，我将旧稿全部过目一遍，对措辞、用语方面不正确之处有所订正。还有两三处，尽管觉得表达方式不尽合适，但未做改动。因为如果要改动，就必须全部改写。在没有明显谬误的情况下，也就不勉强修改了。

此书作为禅的入门书，是较为合适的。如果

将其作为研究我的其他著作的索引，也是可以的。在本书中，并没有企图从学术角度来探讨问题。

此外，本书的姊妹篇《The Training of the Zen Buddhism Monk》(1934,《禅堂的修行与生活》)、《Manual of Zen Buddhism》(1935,《禅学指南》)也出版了。如果将它们作为禅的入门书籍而共同使用，我相信对读者将是十分便利的。

铃木大拙　1934年8月于镰仓



日文本序

必须将自己很久前丢弃的旧草鞋重新拾起来修补，是不很愉快的事情。尽管如此，还不得不承认它有某种用处，只能将嫌弃之情埋在心里，这委实令人难堪。因果规律总是追寻着自己，自己虽然对此书已不挂在心上，但他人却未必这样认为。于是，只好再检查一下曾播下的种子。

此书原是用英文写的。当第一次欧洲大战进行之中，那时在日本做宣传的由英国人出版的英文杂志《新伊斯塔》向我约稿，于是，连续寄去了五六篇稿子，就成为本书内容的基础。当时，英国编者曾建议编为一书出版，但未挂在心上，于是并未着手进行。之后，在外国人中间时常有人提议出版，于是，昭和九年(1934)由设在东京大谷大学内的全国佛教协会发行，就是日译本的原本[illegible]名为《An Introduction to Zen Buddhism》（《禅学入门》）。

英文原书早已售罄。之后，对此书的需求又不断从各地提出，但再版之事并未排上日程。而出人意料的是，现在正当第二次欧洲大战进行之际，德译本却在莱比锡市出版了。标题为《Die Grosse Befreiung》(《大解脱》)。

此外，在未成书之前，曾将《新伊斯塔》上的文章剪辑下来，译成日文，以《禅的真髓》为名在昭和八年(1933)春出版。但由于原出版社已解体，恐怕读者现在已得不到此书了。此外，当时的译文也多少有些谬误，曾想要在何时再做一遍加工。现在则应大东出版社的要求，委托古田绍钦氏加以订正，自己也过目一遍。修补旧草鞋之事依然未能免去。

近年来，我抱着一个愿望，要尽力将东方文化的宝藏，哪怕只是它的一部分也好，介绍给西方人。当然，这种宣传在东方人自身中间，也是必要的。特别是近来，在“科学”或“科学性”的名义下，舶来的思想已大举侵入到我们所不欢迎的各个方面时，加深我们对于东方文化根基的认识，具有很大的必要。与此同时不要忘记，介绍东方人的经验和思想，使西方人能够理解，也有很大的必要。在此愿望促使下，十数年来我用外文发

表了若干有关禅的著述。近来，在我国也有人尝试从各种思想观点出发，更新对于禅的认识。这是很可嘉的。但是，禅首先必须被经验，不这样做，用思想的或知的方法来表现就是不可能的。单纯的知的研究，是不能切中肯綮的。这一点必须注意。在这中间也一直有一两人，尽管没有对禅做别的说明，但以其甚深的哲学洞察力，将这种禅的体验加以系统化。这是甚为可喜的。希望这种思想体系不管怎样，将继续发展。

如前所述，这本小书是二十几年前的旧作。现在重读起来，自然有些地方感到不满意。只是相信大体上无错，就这样发表了。如果现在重新改写，和原来相比，可能会采用一些新的表述和说明。但这只能有待将来了。

铃木大拙

昭和十五年晚夏于镰仓一草庵

绪 论

佛教在其发展过程中，离开了它的原始的也是基本的形态，形成一种特殊形态。这种特殊性颇引人注目，所以从历史角度来看，将佛教区分为大乘和小乘两种是很恰当的。大乘也有种种复杂的形态，但毕竟是佛教发展的产物，因此若追寻其源流，和小乘相同，都将追溯至印度的圣者大释迦牟尼佛。具有无限发展特性的大乘佛教传入中国和日本，日益强调其特殊倾向。无疑，这是由中国、日本诸国杰出的精神导师们来实现的。他们很懂得如何使他们信仰的原理，与生活情态的变化以及各民族的宗教要求相适应。随着这种适应和发展的延续，大乘佛教与所谓原始形态的小乘佛教的距离，只能愈来愈扩展加深。如果探讨大乘佛教的现状，不能不承认，在其表面的形态上和组织上，已经和本来的佛教大相径庭。

因此有人认为，这派佛教不是通常所理解的

原始佛教意义上的真正的佛教。但我的看法是，任何物体，只要是包含生命的有机体，其特性之一就是决不会让生存停留在同一状态中。一颗栗子与耸入云天的高大槿树完全不同，不仅大树，连刚刚破壳而出的弱小的幼芽也与它完全异趣。然而，在这变化的诸相之间，却不难发现成长的连续性以及它们显然是同一物的特征。我们完全可以认识，这种同一植物通过这样众多的发展阶段而成长的事实。所谓原始佛教，是一粒种子，从这粒种子注定要生出将进一步生长的东方佛教。学者所谈论的是历史上的佛教，而我的问题不仅是佛教的历史发展，而且要从更深一层的与我们生命相关之点出发，探讨东方的活泼泼的具有精神感化力的佛教。

在中国、日本发展的佛教诸派中，有一个特殊的僧人集团，它主张直接从佛教创始人那里接受佛教的精髓与精神。它不依靠任何秘密文字，也没有任何神秘仪式，在佛教诸派中占据了最显赫的地位。这不仅是由于它在历史上的重要性，而且由于它是最具独创性的。它倡导的方法是激励人心的。在学术上称它为佛心宗，通常称为禅(梵语 dhyāna)。禅与禅那是不一样的——它只

是梵语的中国译音，这一点将在以后阐述。

在整个宗教史上，这一派在各个方面都占有无与伦比的地位。从理论上来说，它的教义可称之为思维的神秘主义。然而只有接受秘传者，也就是经过长久训练逐渐洞悉这一体系的人，才能表达出这种教义的根极的意义。对于未曾获得这种洞悉本领的人，亦即在日常实际生活中未曾体验到禅的人来说，禅的教训言语真是一种奇怪的、不可思议的、然而又是暧昧之极的语言。这些人大多从概念角度对禅进行观察，把它当作完全不合理的、胡言乱语的东西，认为它之所以这样，只是为了对付外来的批评家，保护它的特有的深刻性，故意弄得不可理解。但对于禅的信徒来讲，这种矛盾的说教并不是将禅隐藏于暧昧之中的手腕。正是这种不可思议表明，人类语言对于表达禅的深刻真理是不合适的工具，而且禅并不是应由逻辑来解释的问题。因为只有在人的内心深处经验到它时，禅才开始被理解。事实上，在人类经验范围内，禅是比人生经验任何方面的产物都更为直截简明的语言。"煤是黑的"，这是极简单的事情。但禅却抗议说："煤不是黑的。"这也是极明瞭的。如果彻底贯彻这种真理，恐怕它比前者

的积极主张更为明瞭。

因此，在禅中以个人的经验作为一切。缺乏经验背景的人，不能了解任何理念，这是极平常的事实。赤子不具有思想，是因为心的机能还未能发展到依靠思想经验各种事物的程度。即使具有思想，也是很不明确、很暧昧、与事实不一致的。因此，如果要得到对某一物的最明确、最确实的理解，就要具备个人的经验。特别在与人生问题相关时，个人的经验是绝对不可少的。没有这种经验，任何深远的能力即使是有用的，也不能有效地被掌握。所有概念的基础是单纯的不能伪造的经验。禅最大限度地强调这种基础经验。在禅的"语录"文学中使用的一切措辞、概念，其立足点都在这种经验的范围之内。这些立足点尽管成为达到实在的最深层的最有用的手段，但不客气地说，它们也不过是一种工作技巧。当通过它们抓住最后的实在时，它们的全部意义也就丧失了。人类悟性要求我们不可过多地置信于外部结构。尽管神秘化与禅自身的目的相去甚远，但未接触到生命中心事实的人仍认为，禅只是将人神秘化的东西。然而一旦突破概念这种外部结构，被认为是神秘性的东西立即烟消云散，同时

形成了称为"悟"的明觉。

因此，禅最热心地提倡这种内部精神的经验。对于经典以及名僧对经典做的知识性的解释，禅从本性上不予重视。个人的经验顽强地与权威和来自客观的神启相对立，因此在日本，禅的修行者一般主张实行作为得到精神明智的有效方法的被称为坐禅的禅那。

为得到上面所说的作为禅的基础经验的精神洞察力，禅宗信徒进行系统的训练。这里要就此稍微谈一下。这是因为，禅在这点上明显地异于其他神秘主义，具有独树一帜的形态。对于一般的神秘主义者来说，那种强烈的个人精神经验是与任何人为努力无关的、偶发的、突如其来地产生的东西。基督教徒以祈祷、禁欲、或者瞑想作为接受它的手段，而对它的成功则寄希望于神的恩宠。佛教徒不承认这种超自然的作用。因此，禅的精神训练方法是实际的，而且是有系统的。在中国的禅宗历史上，一开始就明显地表现出这种倾向。随着时间推移，出现了具有一定之规的组织。现在，禅宗已具备了实现它的目的的完整的方法。禅的真实价值正在这里。禅一方面是高度思想性的；另一方面，方法正确的训练也带来

了道德上的丰硕有益的成果。我们时常忘记了在每日的实践生活的事实中显现的禅的抽象的性格，其实正是在这里才可以发现禅的真正价值。这就是说，在竖起一指，或在路上和朋友打招呼这类事情中，禅也可以发现语言所不能显示的深刻思想。用禅的眼光来看，最为实际的也就是最为意味深长的。禅在训练上采取的一切组织方法，都是这种根本经验的产物。

我们称禅为神秘的，而由于禅被看作是东方文化的基调，想躲开它是很困难的，这正是西方人很难充分理解东方精神的深邃之处的原因。因为神秘主义的性质就是拒绝逻辑的剖析，而逻辑性又是西方思想最为显著的特征之一。东方的推理方法则是综合的，与其对每个事物一一分析，宁愿在直觉中把握它的全体。因此，东方精神——尽管现在已肯定它是确实存在的——必然是暧昧无常的，门外汉很难把握其要领。它就象一物横亘于眼前，我们不可能视而不见，但一旦着手进行缜密细致的检查，禅就逃得无影无踪。禅令人恼怒地回避我们。当然，这并不是东方精神结构为避免对它的穿凿，有意实行的诡计。因为所谓难以洞穿，正是东方精神的根本条件。要理

解东方，必须首先理解神秘。禅也在其中。

但是，神秘主义具有各种形态，在我们记忆中的有合理的与不合理的，思索的与暗示的，常识的与空想的，等等。我说东方是神秘的，并不是说它是空想的、不合理的、完全超出知的理解范围的。在东方精神中，有着某种静寂、安详、沉默、幽玄、并永久存在的东西。但这种安详和沉默绝不是指怠惰和停止活动。所谓沉默，如果不是在铲除一切生物的沙漠内，就不意味着长眠不醒陷于僵化的尸体，而是掩埋了一切对立和条件的“永久的深渊”。它是神的沉默——就过去、现在、未来的事业陷入沉思，静静地坐在绝对的一、绝对的全的王座上的神的沉默。

同时，它还是在相反的电流相撞而生的闪光与轰鸣中的“雷鸣的沉默”。这种沉默贯穿于东方的一切之中。可怕的是，将它看作是颓废与死亡之相的人，他们很快会因从永久的沉默中产生的大爆发而惨遭覆灭。我所谓的东方文化的神秘，就是在这种意义上讲的。而且我不惮断言，这种神秘主义教养主要来自禅的感染。只要佛教在东方发展，要满足人们的精神要求，它就必然发展为禅。印度人是神秘的，然而他们的神秘太过于

思辨，太过于默想，也太过于复杂。而且他们对于我们居住的实际世界，有着不具任何切实关系的感觉。与之相反，东方的神秘是直接的，实际的，又是简单得惊人的。这就是禅。

除中国及日本之禅宗以外的其他佛教，很清楚都根源于印度。那些复杂的形而上学，冗长的词语，高度抽象的推理，对物的真相的洞察，以及关于人生意义的解释，显然都是印度产物，完全不是中国或日本的。只要是了解东方佛教的人，一眼就可以看出这一点。例如，真言宗实行的极为复杂的仪式，以及为说明宇宙而采用的令人吃惊的"曼陀罗"结构。如此错综复杂的哲学网，如果没有印度思想的影响，中国人和日本人是想象不到的。再看中观、天台、华严的哲学如何思想，其中的抽象性和逻辑的透彻真令人惊异。这些事实说明，所有东方佛教都是输入品。

然而，在观察了佛教的一般领域后再回到禅宗来，我们不能不承认，它的单纯、直接、实际主义的倾向，以及与日常生活密切相关的特点，明显地同其他佛教诸派相对立。无疑，禅宗的主要思想是由佛教派生而来的，而且不能不认为它是后者的正统发展，但这种发展是与远东的人们

的特异心理性格相合而完成的。这就是说，佛教精神为了实际的人生修行，舍弃了高高在上的哲学上层结构，其结果就不能不变成禅。因此我敢断言，在禅中可以发现所有东方的哲学、宗教、人生观——特别是日本人的生活观——的组织形式，不，毋宁说是具象化形式。

禅是什么

在就禅的意义做详细说明前，首先要回答几个有关禅的真髓的批评意见。

禅是否和各种佛教教义相同，是一种高深的知的、形而上学的哲学体系？

我在绪论中已讲到，在禅中包含了所有东方哲学的结晶。但这不是说，禅就是普通意义上的哲学。禅完全不是建筑于逻辑与分析之上的哲学。这是因为，禅正是逻辑的反面。逻辑具有思维的二元模式，而禅是心的整体。因此，尽管可以说禅之中有知的要素，但心并非是可分割为多种机能、在经过解析后什么也不剩的合成物。禅没有依靠知的分析方法教给我们任何东西，也没有规定其教徒必修的任何教理。在这种意义上，也可以说禅是无序的。禅教徒即使持有一两种教理，但那些也只是为自己方便，并非出自禅本身。因此，在禅中没有圣典，或独断的教义，也没有能

将禅的意义贯穿到底的象征模式。但若要问禅教了什么，我可以回答：禅什么也没有教。在禅中即使有什么教训，那也是产生于每个人自己的心中。禅仅是指示了道路。如果这种指路可称为教训，那么除此之外，在禅中没有任何有意设置的根本教义或基本哲学。

禅认为自己是佛教。然而经典和论释中展示的佛教徒的教训，在禅看来，不过是为拂去知识上的灰尘而说的一通废话。但不能因此就认为禅是虚无主义。一切虚无主义都是自我破坏，不具有任何目标。否定主义作为方法尽管是健全的，但心理的最高层次却在于肯定。当谈论禅中没有哲学，禅否定任何权威教义，认为一切所谓圣典都毫无价值时，不能忘记，在禅的这种否定行为中提示着某种完全积极、永久肯定的东西。这一点将在后面说明。

禅是宗教吗？从一般认识的意义来看，它不是宗教。在禅中没有应崇拜的神，没有应遵守的仪式，没有死者应往的规定好的未来住所，此外，更没有依靠什么人来保障其幸福的灵魂之类东西。禅是完全摆脱了这些独断的、"宗教的"赘物的自由。

说禅是无神的，大概会使虔诚的读者惊诧不已。但这不是说禅否定神的存在，否定和肯定都不是禅所关心的。一物被否定时，在它的否定中也就包含着某种不能被否定的东西。肯定亦是如此。这在逻辑上是无法避免的。禅想要超出于逻辑之上，希望发现比无的反面更高一层的肯定。因此在禅中，对神既不否定，也不坚持，只是认为没有犹太人或基督徒所知道的那种神。与禅不是哲学的理由相同，它也不是宗教。

禅寺中的佛、菩萨、诸天师和其他佛像，只是木制、石制或金属的塑像，就如同我们庭院中的山茶花、杜鹃花和石灯似的。让禅来说的话，只要愿意，就参拜正盛开着的山茶花好了。因为这样做，就等于参拜佛教诸神、注入净水、或陈列基督教圣餐之类的宗教仪式。

被持有所谓宗教心的许多人当作有功德、或者神圣的这些虔诚行为，在禅看来，都是人为的。禅大胆宣称，清净的修行者不会进入涅槃，破戒的比丘也不会落入地狱。由普通观点来看，这是与道德生活中的习惯法相矛盾的，但禅的真理和生命却正在这里。禅是人的精神，信奉人的内在的纯洁与善。在此之上添加什么，或剥取什么，

都会毁坏禅的精神的完整。因此，禅断然反抗一切宗教的传统主张。

然而，禅的无宗教性仅仅是外表。真正信仰宗教的人，会因发现在禅的自由奔放的宣言内存在着众多的宗教内容，而感到吃惊。把禅当作基督教或伊斯兰教意义上的宗教，这是一种误会。为说明这一点，我举一个例子。释迦牟尼诞生时，一手指天，一手指地，说："天上地下，唯我独尊。"禅宗云门派的开山祖师云门文偃对此评论说："我当时若见，一棒打杀与狗子吃，却贵图天下太平。"①对于精神导师怎能发出这种无宗教者的疯颠语言呢？然而，一位禅宗大家追随云门说道："这正是云门将其全身心奉献于世的态度，他对佛的感激之情是无法言说的。"

禅不能与"新思想"的探寻者、基督教徒、科学家、印度教的苦行主义者等实行的瞑想混为一谈。由禅所认识的禅那与在禅中进行的实践也不相符。有的人也许在禅的修业中耽于宗教的哲学问题，但这是偶然的事情。禅的本质决不在这里。禅把依靠洞察达到心的本性，发现心本身，和以

① 《五灯会元》卷十五，中华书局《中国佛教典籍选刊》本(下引此书均同)924页。

自心为主，作为目的。达到此心或精神的真性是禅宗的根本目的。因此，禅在普通的瞑想或禅那之上。禅的修行是为洞观实在的原因而开启人心。

在进入瞑想时，必须为想安进某种内容，例如神的唯一性，神的无限的爱，或物的变动性等等。而这正是禅所要极力避免的。如果说禅要强调什么的话，那就是不要受任何拘束，脱离一切非自然的妨害。瞑想仅是人为安进某种东西，不是心的本来的活动。空中的鸟，水中的鱼瞑想什么了？仅仅是飞，仅仅是游，这还不够么？除此之外，谁还希冀什么人神合一、或人生的虚无呢？在日常生活状态之外，谁还瞑想什么神的慈爱、地狱的炼火，去打扰心的宁静呢？

基督教是一神教，婆罗门教是多神教，对于禅我们却不能下同样的判断。禅不是一神教，也不是多神教，它拒绝所有这些名目。因此，在禅中没有将意念集中于上的对象。它是在空中漂浮的云，留不住，捉不着，只是随心所欲地流动。无论怎样瞑想，也不能将禅系于一处。瞑想不是禅。多神教、一神教都不能为禅提供集中意念的题目。如果说禅是一神教，那只是说，对于信徒来

讲只瞑想着将一切差别和不平等都没入神的光辉里、从而消失掉这一件事情。如果说禅是多神教，那只是表示了这种含义：田野中的小草也沐浴在神的光辉里。但禅又说："万法归一，一归何所？"禅要求人心不受任何拘束，没有任何烦恼，甚至连全一的思想也会成为威胁精神本来的自由的障碍和陷阱。

因此，在禅把一匹犬、三斤麻当作神时，并不是让意念集中于上。禅如果是意念的集中，它就是在追随哲学的定理，已不是禅了。禅感到火是热的，冰是冷的。寒日里我们冷得发抖，对火就特别亲近。迅捷的感觉就是一切，所有理论都不能触及真实。然而这里所谓感觉，也必须在最深刻、最纯粹的意义上来理解。甚至连说出"这是感觉"的话时，禅也已经不存在了。禅忌讳一切概念化的东西。这正是禅难以捕捉的原因。

如果说有禅所提倡的瞑想，那就是按照原样看待一切事物。雪总是白的，乌鸦总是黑的。我们说到瞑想时，一般总把它理解为抽象的。即认为瞑想通常与具体的人间之事没有关系，而是将心集中于更高的、一般化的命题之上。

禅是知觉或感觉，而不是抽象或瞑想。禅是

一种浸透没入。说没入也不正确，因为没入毕竟是二元的。现在姑且这样说吧。

而另一方面，瞑想完全是二元的，其结果就总不能是彻底的。一位批评家(参看洛伊德①著《Wheat among the Tares》53页)将它称为"圣伊格内修斯·洛约拉②的精神修行的佛教翻板"。洛伊德是极力要在佛教中找到某种和基督教类似之处的人，这是其中一例。对禅能做出明确判断的人，可以看出在洛伊德用来比较的两者之间差距之大。即使最浮浅的观察也足以了解，禅的修行与耶稣教会的创立者所提倡的东西之间，毫无共同之处。

圣伊格内修斯所说的瞑想与祈祷，在禅看来，不过是为虔诚的教徒精心编织的、空想中的一些捏造物。它们就象是压在头上的数重瓦砾。这里没有精神生活的真实价值。然而有意思的是，这种精神修行与五停心、九不净观、六随意、十遍

---

① Arthur Lloyd(1852—1911)，基督教传教士，英语文学教师，1884年到日本，曾将《金色夜叉》等翻译为英文。

② Ignatius de Loyola (1491—1556)，西班牙人，耶稣会的创立者，体现耶稣会思想的《心灵修业》(《Excuitia spiritualiu》)一书的主要撰写者。

处等小乘佛教的观点多少有相通之处。有名的《日本的宗教》一书的作者格里菲思①认为，禅意味着"心的杀戮"和"沉溺于懒惰的瞑想"(225页)。我不明白他的意思，所谓"心的杀戮"大概是指禅使心集中于一物，导入睡眠，杀死心的活动。赖肖尔②也在他的著作《日本宗教研究》中断言，禅是神秘的自我陶醉，证实了格里菲思的见解(参看118页)。他是否认为，禅就意味着斯宾诺沙所说的象陶醉于神那样陶醉于所谓"大我"？赖肖尔所说的陶醉，意义有欠明确，或许他认为禅就是深深地沉入作为这个物质世界最终实在的"大我"。这些对于禅缺乏批判的观点，或者说浅薄的观点，真令人目瞪口呆。禅不具有作为杀戮目标的心，心的杀戮不存在于禅中。禅也没有我们当作藏身之处而紧抓不放的自我。事实上，禅在外观上是很难捉摸的，乍看得到了它，其实它并没在这里；在觉得接近它时，反而离它更远了。为理解禅的根本意义花费数年时间热心研究，虽然可能了解

① William Elliot Griffis(1843—1928)，美国教师，1870年到日本。

② August Karl Reischauer (1879—1971)，美国长老教会的传教士，日本研究者，1905年到日本。

其大概，但仍很难作出公平的观察。“升入神的道路，也就是进入自己。”这是雨果的话。“如要探寻神的深邃之处，必须深挖汝自己的精神。”这是圣维克托修道院的理查德[①]所说的。

在挖出所有这些深藏之物时，已经没有了自我。在可以进入的地方既没有精神，也没有神，它的深度是可以测知的。然而禅无论怎样探测，也是无底的深渊。稍微换一个方式来说，禅说：“三界无物，何处生心？四大皆空，何处见佛？道在汝前，道外无物。”只要有一瞬间的踌躇，禅就永远丧失了。过去、现在、未来三世诸佛想要再得到它，禅也已经远在千里之外了。“心的杀戮”、“心的灭绝”、“自我陶醉”等等确实很妙，但禅却没有余裕分心于这种批评。

或许有的批评家认为，禅意味着依靠催眠术使心陷入无意识状态。心处于这种状态——假定有这种状态——便在空虚之中消释，当主体无论对客观世界还是对自己都没有意识时，佛教徒为之得意的空观便得到了证实。这种解释仍没有抓

① Richard of St.Victor(？—1173)，神学家，神秘主义者，出生于苏格兰或英格兰，到巴黎后进入圣维克托修道院，后成为修道院长。

住禅的本质。在禅中确实有暗示这种解释的若干表示，但我们要理解禅，就必须再进一步。也就是说，这种大空也必须被斩断。如果主观已被活埋，就必须把他从无意识状态中唤醒。只有抛弃"自我陶醉"，使酩酊者觉悟到更深处的真实的自我时，禅才能被领会。如果心应被"杀戮"，禅会说："让禅来做此事吧，因为禅可以让被杀害者在永生状态中苏醒，重新生活吧，从梦中醒来吧，从死亡中站起来吧，你这醉鬼！"不要用失明的眼睛来看禅，用你的手抓它都嫌太不确实。要记住，我们不是只喜欢动听言词的人。

以上这类概评还有很多，不遑枚举。我希望在对禅作进一步的正面阐述之前，通过以上回答，首先使读者的思想有充分准备。禅的基本思想是与我们心内的活动接触，它不依靠任何外部的附加物，尽可能选择最直接的道路。因此，禅拒绝所有与永久权威类似的东西，只管将绝对的信仰置于自己的存在之上。这是因为，在禅中任何权威都来自内心。这是在最严格意义上的真理。在禅中，即使是推理机能也不被认为具有根本的、绝对的意义。相反，在心与其自身进行最直接的沟通时，它还成为一种障碍。在以智能为中介进行

活动时，它可以实现其使命，但禅除了在要求自己与他人沟通时之外，不需要任何中介。根据这一理由，任何经典都不过是假说性的和暂时性的，最终的目的不在它们之中。禅所要抓住的，"只是活生生的生命的中心事实，而且要以最直接、最认真的方法来抓住它。禅自我宣称是佛教的精神所在，事实上，它是一切宗教和哲学的精神所在。禅被彻底理解时，就得到心的绝对的平和，人人从事其正当的生活。除此之外我们还追求什么呢？

有的人说，禅显然是神秘主义，所以它在宗教史上并非独一无二。也许是这样的。但禅是以其自身原因为根据的神秘。阳光照耀，草木繁茂，无论什么都是相呼应的。禅就是这种意义上的神秘。如果这是神秘，那末我们的生活本身就充满了神秘。有时，禅师在回答禅是什么的问题时说："平常心。"多么明确的回答。在禅中没有宗派观念。基督徒也可以和佛教徒携手并肩，象大海中的大鱼和小鱼那样和睦相处，共同实行禅。禅是大海，是空气，是高山，是雷鸣与闪电，是春花，是夏日，是冬雪。不，它在这一切之上。它就是人。在禅中或许有仪式，有因袭，有在长期历史中积累起来的附加物，然而禅的中心事实是生活。

禅独有的长处就在这里。这就是说，我们可以不偏向于任何东西而直视这根本事实的内部。

如前所述，使禅在日本成为这样无与伦比的东西的，是有系统的心的训练。一般的神秘主义是一种太不确定的产物，完全脱离了我们的日常生活。禅改造了它，把它从漂浮的空中拉回到地上。随着禅的发展，神秘主义不再是神秘主义。它已经不是某种异常心理发作的产物。也就是说，由于禅只认识日常生活本身的事实，因此它就能在最平凡、最平稳的普通人的生活中表现出来。禅为看到这种事实，对人心进行有系统的训练，使人们对每时每刻都在运行的最大神秘睁开了眼睛，打开了心扉，让人们在每一稍纵即逝的瞬间内都可以拥抱时间的永久和空间的无限。并且，让人们象向往伊甸园那样热爱人间此世。这种精神功绩是不依赖于任何教理而完成的，通过最直接的方法到达了存在于我们心中的真理。

总之，禅是实际的，平凡的，又是生机勃勃的。过去一位禅师在表示禅是什么时竖起一指，另一位禅师踢球，还有的给提问者脸上一掌。如果我们心中潜藏的内在真理就是这样表示出来的，那末禅与其它宗教相比，岂不是最为实际和

直接的精神修养方法么？这种实际的方法岂不是最根本的方法么？禅的问题只有人生的活泼的事实，因此它是根本的和创造性的。从概念上来看，竖起一指在个人生活中是最普通偶然的事情。然而在禅看来，在这里可以感觉到神一样的崇高意义和创造的生命。禅在道理众多的世间生活中指示出这种真理，这正是它存在的原因。

下面引用的圆悟的书翰，在一定程度上可以回答本章提出的“禅是什么”的问题。

> 觌面相呈，即时分付了也。若是利根，一言契证已早郎当。何况形纸墨，涉言铨，作路布，转更悬远。然此大段因缘，人人具足。但向己求，勿从它觅。盖自己心无相虚，闲静密缜，长印定六根四大，光吞群像。若心境双寂双忘，绝知见，离解会，直下透彻，即是佛心。此外更无一法。是故祖师西来，只言直指人心，教外别行，单传正印。不立文字语句，要人当下休歇去。若生心动意，认物认见，弄精魂，著窠窟，即没交涉也。
>
> 石霜道："休去歇去，直教唇皮上醭生去，一条白练去，一念万年去，冷湫湫地去，古庙里香炉去。"（这不意味着寂灭无为。）

但信此语，依而行之。放教身心如土木，如石块。到不觉不知，不变动所靠，教绝气息，绝笼罗。一念不生，蓦地欢喜，如暗得灯，如贫得宝。四大五蕴轻安，似去重担，身心豁然明白。照了诸相，犹如空花，了不可得。此本来面目现，本地风光露。一道清虚，便是自己放身舍命、安闲无为、快乐之地。千经万论只说之，前圣后圣作用方便妙门只指此。如将钥匙开宝藏锁门，既得开，触目遇缘，万别千差，无非是自己本分，合有底珍奇。信手拈来，皆可受用。谓之一得永得，尽未来际。于无得而得，得亦非得，乃真得也。①

① 《佛果克勤禅师心要》(《圆悟心要》)卷下《示颖学士》,《续藏经》本。

禅是虚无主义吗

在禅宗历史上被称为禅宗六祖的慧能(637—712)，是很重要的人物。事实上，可以说他是在当时中国佛教诸派中开创禅宗这一特殊派别的开山祖师。他为禅宗信仰的真谛树立的标准，在下面这首诗里充分表现出来：

菩提本无树，明镜亦非台。

本来无一物，何处惹尘埃？

这是他用来回答自以为把握禅的真髓的禅僧神秀(—706)下面这首诗的：

身是菩提树，心如明镜台。

时时勤拂拭，慎勿惹尘埃。

两人都是五祖弘忍(—675)的弟子。弘忍认为慧能理解禅的精神，并授以衣钵。教祖的这一印可，说明慧能诗中表现的是禅宗正统派的信仰。但乍看起来，它似乎传达了一种虚无的精神，因此许多人都把禅与虚无主义联系起来。本章的目

的就是要批驳这一观点。

在禅文学中，确实有一些地方表达了可称之为虚无的教理，例如"空"说。在一般精通大乘佛教教义的学者中，甚至也有人坚持认为禅是作为中论学派而知名的"三论"哲学的实践应用。所谓"三论"，是指龙树的《中论》、《十二门论》和提婆的《百论》。这三论构成了"空"论的主要教理，龙树被认为是它的创立者。由于它与大乘经典中的《般若经》思想接近，也有人把这派哲学看作与般若教义相同。因此认为禅完全属于这一门类。换句话说，也就是认为禅的终极意义就是坚持空论的体系。

这种观点在某种程度上，至少在表面上，可以说是正确的。例如下面的对话：

一位禅师问弟子来干什么，弟子说："来求佛法。"禅师说："我这里一物也无，求甚么佛法？自家宝藏不顾，抛家散走作么！"又说："即今问我者，是汝宝藏。一切具足，更无欠少，使用自在，何假外求？"①

另一位禅师说："禅客！我不会禅，并无一法

① 《五灯会元》卷三154页马祖语。

可示于人。不劳久立，且自歇去。"①

更有人说："真道非文字言筌所及，悟入之道原来是一无所求，一无所得。如果说有什么，那也不是真实的。"

又说："禅中没有可用文字说明的，没有可作为圣典珍重的。得道三十棒，失道三十棒，默也未得，说也未得。"

又如，在回答"何是常不离佛"的问题时，一位禅师是这样回答的："心无起灭，对境寂然，一切时中毕竟空寂，即是常不离佛。"②

还可以碰到这样的话："所谓中道，无中边亦无二边。外缚色声，偏于一边，内生妄念，又偏于另一边。此两边皆无时，中边亦无，即名中道。"

数百年前日本一位名声很高的禅师，在回答弟子提出的如何摆脱生死束缚的问题时说："此处无生亦无死。"

据说，中国禅宗初祖菩提达磨在回答梁武帝如何是佛法第一义的问题时说："廓然无圣。"

以上只是从禅文学的大仓库中随意引用的，而它们似乎都贯穿着"空"、"无"、"寂静"、"无

① 《五灯会元》卷三155页大珠语。
② 《顿悟入道要门论》，《续藏经》本。

心"以及其他同样的观念，都在制造虚无，在宣传消极的寂静主义。

此外，如果再从《般若心经》中引用以下文字，读者可能更为吃惊。大乘佛教文学中属于般若部的经典，全部浸透着"空"的思想。不习惯这种观点的人，恐怕很难找到门路对此作出判断。这部经典是般若经中最简单的，也是最概括的，僧侣在禅寺中每日诵读的诸经中，这是早饭前读的第一部。经曰：

> 舍利子，色不异空，空不异色。色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。舍利子，是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。是故空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法。无眼界，乃至无意识界。无无明，亦无无明尽。乃至无老死，亦无老死尽。无苦集灭道，无智亦无得。以无所得故，菩提萨埵依般若波罗蜜多故，心无挂碍。无挂碍故无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。①

由以上所有这些例子来看，批评家也许会攻

---

① 《般若波罗蜜多心经》，《大正藏》卷八 849 页。

击禅在鼓吹纯否定。然而这种批评完全是误解。这是因为，禅以抓住日常的生命的中心事实为目标，根本不能把它放在理智的解剖台上。为抓住这种生命的中心事实，禅的确运用了一个又一个否定。但否定并不是禅的精神。这是因为我们已习惯于思维的二元的方法，必须从根本上矫正这种智的谬误。禅从它的性质上极为自然地主张"此亦非，彼亦非，一切皆非"。而我们也许还要问，在否定这一切后剩下的到底是什么？在这时，禅师恐怕会一掌打来，大喝："汝这蠢物，还问什么！"也许有人会把这看作禅师逃脱窘地的手段，除了这种粗鲁举动外已毫无办法。但能够领会禅的真正精神的人知道，这一击是多么认真的。在这里，没有否定，没有肯定，只有简明的事实，纯粹的经验，以及我们的实在和思想的基础本身。人就在这种心的活动的中间，并且在其中发现了自己所渴望的一切寂静和空。我们不再为外在的同时又是因袭的东西所困惑。禅必须用不戴手套的赤手来抓住。

禅必须利用否定，是因为我们的"无明"① 就

① 无明，梵语 Avidyā 的意译，意思是指对佛教真理愚昧无知。

象湿衣服裹住身体那样，顽强地裹住了我们的心。“无明”不一定是恶的，然而它不能超出自身的范围。“无明”是逻辑的二元主义的另一名称。白的是雪，黑的是乌鸦。这是此世的事情，是“无明”的说法。如果我们希望彻底掌握物的真理，就必须从此世还未创造之时来观察。必须从“此物”、“彼物”的意识还未觉醒，心还保持着其自身的同一性之时，也就是心还在它的静谧和空虚之中未曾开始活动之时来观察。这正是否定的世界。然而，它也是到达更高的肯定，或者说绝对的肯定——否定中的肯定——的世界。我们说“雪不是白的”，“乌鸦不是黑的”，尽管在其本身雪是白的，乌鸦是黑的。我们日常的语言在传达禅所要求的这种正确意义时，竟然失败了。

禅尽管如此明确地否定，但总是为了让我们自己将其拾起，在我们面前摆上某种东西。如果我们不想自己拾起它来，那是我们自己的过失。很多被“无明”的云翳遮住心眼的人，却对它不屑一顾。对他们来说，禅的确是虚无主义。他们一无所见。黄檗在寺院中拜佛毕，弟子问：“不著佛求，不著法求，不著僧求。长老礼拜，当何所求？”黄檗说：“不著佛求，不著法求，不著僧求，常礼如

是事。"弟子又问："用礼何为？"黄檗便给他一掌。弟子叫道："太粗生。"黄檗说："这里是甚么所在？说粗说细。"随后又是一掌。①

黄檗的态度尽管很粗暴，但聪明的读者可以从这里看到他在怎样热心地向弟子传达某种东西。他表面上是否定的，但其精神是肯定的。这一点在深入理解禅时必须弄清楚。

禅对于拜神仪式所持的态度，可以从赵州对拜佛僧人说的话中清楚地看出来。赵州用拄杖打了那个僧人，僧人抗议说："礼佛也是好事。"赵州说："好事不如无。"②这种行为是否有某种虚无的、偶像破坏的成分？表面看起来，这种成分很大。然而，发出此语的赵州的用意却在另一面。如果能领会它的深刻精神，就会了解在这里有着超越推理的理解界限的绝对的肯定。

日本近代禅的开创者白隐(1685—1768)，年轻时是热心的禅的修行者。他去谒见正受老人，自认为已充分了解禅，颇为自负。正受握着白隐的言偈说："者(这)个是学得底，那个是见得底？"并伸出右手。白隐说："若有见得底可呈师，须吐

① 《五灯会元》卷四，189页。
② 《五灯会元》卷四，206页。

却。"于是作出呕吐的样子。正受说："赵州无字作么生见？"白隐说："无字有甚么所着手脚？"正受抓住白隐的鼻子说："多少着手脚了也。"① 我希望读者和白隐一起思考一下这次会面，自己来发现正受老人所要表示的到底是什么。

禅不是那种把心当作纯粹的虚无的完全的否定。因为这是知的自杀。在禅中，有某种自我肯定。而且它是自由的，绝对的，不知界限为何物，拒绝抽象的处理方法。禅是活泼泼的。它不是无生命的岩石，虚无的空间。与这种活泼泼的东西相接触(不，捕捉)贯穿于人生各方面，这正是禅修行的全部目的。

百丈惟政(720—814)曾问南泉(748—834)："诸方善知识，还有不说似人底法也无？"南泉说："有。"百丈问："作么生？"南泉说："不是心，不是佛，不是物。"这似乎是在说绝对的空，但即使如此，还是通过否定揭示了某种东西。百丈接着说："恁么则说似人了也。"南泉说："某甲即恁么，和尚作么生？"百丈说："我又不是善知识，争知有说不说底法？"南泉说："某甲不会，请和尚说。"百丈

① 白隐《远罗天釜》，《日本禅语录》卷十九。

说："我太煞，与汝说了也！"① 这是百丈的结论。

在对禅作出批评性的解说之前，必须对这种不能作逻辑说明的内在的意识状态有所体验。语言仅仅是标志，不能把语言当作绝对的指南而信赖。必须首先努力熟悉，禅师们究竟以何种心情状态修禅。不能把他们这种乍看荒唐无稽，或如某些人所说悬盖透顶的事情，当作一种颠三倒四、徒劳无益的行为。他们每人都有着从个人经验得来的某种坚固基础。在这种乍看疯颠的行为中，有着难以干犯的真理的系统表示。从这种真理来看，全宇宙的运动并不是蚊子飞、扇子摇之外的事情。我们必须从这一切中看到一种活跃的精神，亦即毫无虚无痕迹的绝对肯定的精神。

一位僧人曾问赵州："一物不将来时如何？"赵州说："放下着。"僧人抗议道："既是一物不将来，放下个什么？"赵州说："放不下，担取去。"②

赵州如此明白地揭穿了虚无哲学的无效。为达到禅的真理，必须连"无一物"的观念也抛弃。在没有任何可供判断的东西时，佛才出现。为求

---

① 《五灯会元》卷三，158页。
② 《五灯会元》卷四，243页。

佛而弃佛，领会禅的真理只有这一条道路。当谈论虚无、绝对时，禅已远离我们而去。我们在不断远离禅，必须逃脱“空”的立足点。拯救的方法是先把自已投入无限的深渊，这全非容易之事。

圜悟曾大胆地喝破：

> 诸佛不曾出世，亦无一法与人。祖师不曾西来，未尝以心传授。自是时人不了，向外驰求。殊不知自己脚跟下，一段大事因缘，千圣亦摸索不着。只如今见不见，闻不闻，说不说，知不知，从什么处得来？①

乍一读，会提出疑问：这是心的某种果断态度的肯定表示吗？

禅的否定不一定是逻辑意义上的否定，肯定也是如此。禅的理解以经验为第一，不能被思想的人为系统法则，“然”、“否”之类常常牵强附会的认识论公式等等所束缚。从外观上看，禅常常是悖理的，不合理的。然而这仅仅是外观上。但结果却难以逃脱误解，讹传，还有常有的恶意嘲笑，这并不奇怪。虚无主义的非难也是其中之一。

维摩曾问文殊师利：菩萨的不二法门是什么？

---

① 《碧岩录》卷六第五十六则垂示，《大正藏》卷四十八，190页。

文殊师利说："我于一切法，无言无说，无示无识，离诸问答，是为菩萨入不二法门。"文殊又问维摩："仁者当说何等是菩萨入不二法门？"维摩默然。①这是神秘的答辩。缄口不言，从某一方面来看，是逃脱难关的唯一办法。禅也屡屡采取这种手段。

圆悟对此评论说：

> 道是是无可是，言非非无可非。是非已去，得失两忘。净裸裸，赤洒洒，且道面前背后是个什么？或有个衲僧出来道：面前是佛殿三门，背后是寝堂方丈。且道：此人还具眼无？若辨得此人，许尔亲见古人来。②

当沉默不能显示它的效果时，我们仿效圆悟而说："天界之门天上升，永世劫火地下燃。"不受"然""否"的二元主义强制的禅的终极真义是否因此变得明瞭了呢？不除去"彼此"、"我物、汝物"这类最后意识，任何人也不能彻底把握禅，并且"不能见古人来"。内心之宝将永远腐烂。

一位僧人问："维摩经云：'欲得净土，当净其

---

① 《五灯会元》卷二，113页。

② 《碧岩录》卷九第八十四则垂示，《大正藏》卷四十八，209页。

心。'云：何是净心？"禅师答："以毕竟净为净。"僧问："何是毕竟净为净？"答："无净，无无净，即是毕竟净。"问："何是无净无无净？"答："一切处无心，是净。得净之时，不得作净想，即名无净也。得无净时，亦不得作无净想，即是无无净也。"①

这种绝对的清净性无非是绝对的肯定。因为它超越了净与不净，同时统一于更高的综合。这里既没有否定，也没有任何矛盾。禅的目标就是在各人的日常生活现实中，实现这种统一，这种肯定。不能用形而上学的训练方法来对待人生。一切禅的"问答"都必须从这种观点来思考。在禅中没有虚伪的道理、语言游戏和诡辩等等。禅是此世最真挚的东西。

我结束此章时，我们从最古老的禅学书籍之一《顿悟入道要门论》中举如下的例子：

> 讲唯识道光座主问曰："禅师用何心修道？"师曰："老僧无心可用，无道可修。"曰："既无心可用，无道可修，云何每日聚众劝人学禅修道？"师曰："老僧尚无卓锥之地，什么处聚众来？老僧无舌，何曾劝人

---

① 《顿悟入道要门论》。

来?"曰："禅师对面妄语。"师曰："老僧尚无舌劝人，焉解妄语?"曰："某甲却不会禅师语论也。"师曰："老僧自亦不会。"①

① 《顿悟入道要门论·诸方门人参问语录》。

非逻辑的禅

空手把锄头，步行骑水牛。

人从桥上过，桥流水不流。

这是一般称作傅大士的善慧大士(497—569)的有名偈语。它叙述了禅宗教徒所持见解的要旨。当然，它没有穷尽禅的全部教训，但却生动地表示了禅的主要倾向。想要以知的方法掌握禅的真理——如果可能的话——的人，首先须领会这首短诗包含的意义。

从我们的常识来看，这首诗是非常不合理、非常矛盾的。批评者大概会把禅当作不合理的、杂乱的、逸出于普通推理范围的东西。然而，禅本身是不变不易的，它不是用对于物的所谓常识的观察法所能穷极的。而且看来，我们未能彻底领悟真理，归根结底是由于过分执着于逻辑的解释。如果我们想彻底了解人生，就必须放弃至今郑重保持的推理法，获得能够从逻辑和偏颇的日常语

法的压迫下逃脱出来的新观察法。尽管乍看起来是矛盾的，禅却坚持认为，必须空手把锄头，脚下流的不是水，而是桥。

而且，禅的不合理性并不止于此，还可以举出许多艰涩而不可解的例子。因此，有人大概会把禅当作彻头彻尾的胡言乱语。事实上，以下这些断语足令读者咋舌：

"张公饮酒李公醉。"

"三世佛之师是谁？厨子老三。"

"石牛长吼真空外，木马嘶时月隐山。"

"且看，黄尘海上起，怒涛平地闻。"

禅还提出这种问题：

"今日雨下不停，如何使它止住？"

"双手相叩出音声，只手音声如何闻？"

"你若闻得只手声，如何令我也闻？"

"看来山高水低，经文却云：是法平等，不分高下。这是为何？"

禅的修行者果真失去常识了，还是就喜欢这种深奥的神秘化的东西？这些禅的内在意义的提示，除了使门外汉的思维陷于混乱，到底教了什么？运用这些琐事和不合理之事，究竟要让我们领悟什么？

答案是简单的。

禅为了洞观人生的神秘和自然的奥秘，需要得到全部的观点。禅所达到的结论，是用普通的逻辑推理过程始终无法得到的、在最深层的精神要求中的最后的满足。

我们通常把“A是A”当作绝对的，而把“A非A”或“A是B”的命题当作难以想象的。我们不能突破这类理解条件。它们太难摆脱了。但是现在禅以为，语言就是语言，在它之外没有什么其他东西。语言与事实不相符时，也就是舍弃语言回归事实之时。逻辑在有使用价值时，它可以利用；而当利用它不灵时，或者超出它自己的范围时，我们就必须命令它停止。意识觉醒以来，我们致力于运用“A是A”、“B非A”的方法，也就是把桥称为桥、把水当作流的、把黄尘当作从地上升起的二元论方法，来解决对存在之谜和逻辑的渴求。然而可悲的是，这样做并不能得到心的平和和幸福，不能洞观人生与世界。我们在暗中摸索，竟不得不停止在半途，已无法向广大的现实世界迈出一步。当语言对于表达这种精神的最深苦恼已经无能为力时，突如其来，我们在完全的实在之上迎来了黎明。这就是禅的来临。我们开始知道“A”

不等于"A",知道逻辑是偏颇的,而所谓非逻辑的东西其结果并不是非逻辑的。也就是说,表面上非逻辑的东西反而是逻辑的,精细地表明了事物的真相。这时才是"空手把锄头"。这种奇怪的矛盾在彻悟之时得到了解决。这种悟是其自身的超越,悟无法说是什么。"A是A"的意义只有当"A非A"时才能理解。其自身不是其自身,这就是禅的逻辑,是我们所强调的。"花不红,柳不绿",根据禅这是很容易理解的。

这是何等痛快之事。在视逻辑为根本时,我们被束缚着。我们没有思想的自由,连事实的影子都完全丧失了。然而在面临这种危机时,忽然得到一把钥匙。我们是实在的主人,语言失去了支配我们的权力。如果不想把锄称为锄,那很好,锄永远不是锄。只要跟随禅师运用这种方法,我们就能使物拒绝名目的纠缠,更为精确地展示它本来的真相。

切断这种名目和逻辑的束缚,同时也是精神上的解放。因为这里已经没有精神的分裂。由于获得知的自由,精神可以完全拥有自己。生与死不再折磨我们,因为这种二元性到处都不存在。我们可以在死中求得生。过去,我们是在物的矛盾

相、差别相中来看物。我们的态度即使多少有些不同、也总是顺遂着它们。但是现在，它们已经从根本上被打翻。"铁树开花"、"行雨中而不濡"的深层境界出现了。这样，精神成为完美无缺的，为至福所满足。

禅对待的是事实，不是逻辑上和语言上的偏颇的、不完全的表现。直截简明是禅的精神。因此，禅是生命，是自由，又是独创。基督教在许多场合教导人们回到心的单纯性，其他宗教也是如此。但这不一定意味着愚直。在禅中，知的烦琐的束缚，或总是充满诡辩的巧妙的哲学推理的诱惑，都不复存在。这意味着，事实就是事实，语言就是语言，此外并无其他东西。禅经常将心比喻为没有阴翳的明镜。因此跟着禅回到单纯，就要使这明镜经常保持光洁明亮，使来到它面前的东西不依靠任何帮助原原本本地映照于其中。也就是说，既把锄当作锄，同时又不认为它是锄。仅仅依靠常识认识前者，并不是禅。后者与前者同时被认识到时，才有了禅。常识的观察法是平面的，没有生命。而禅的观察法常常是独创的，令人兴奋的。物每当被禅判断时才充满活力，才有了创造的功能。

禅认为我们是语言和逻辑的过于驯服的奴隶。我们在这样被束缚期间，必定尝到了无数可悲可哀的痛苦。而如果我们希望找到知道某物价值的方法，找到通向精神幸福的道路，就只有努力于断然摆脱一切条件，看看我们是否能找到既能发现健全的世界，又能内省地理解人生的观察点。这种想法驱使人们投入深深的"无名"之渊，直接探索为创造世界而努力的精神。这里没有逻辑，没有哲学理论。只要不是为牵合人为手段而歪曲事实，就不必为委身于知的解剖而戕杀人的本性。一种精神面对另一种精神，恰如两面镜子相对，在相互映照之间没有任何中介。

在这种意义上，显然，禅是实际的。抽象和辩证法的奇妙均非禅所知晓。它挺出一柄锄头，要你大胆地坦白，也就是要你说："我手拿锄头，但又没有拿"。禅不谈神和灵魂，也不谈无限和死后的生命。它用最平常的方法使用一柄并不漂亮的锄头，使人生最深处的秘密豁然显露。除此之外，没有任何要求。这是为什么呢？因为禅打开了对于外界实在的新的接触途径。石缝中绽开的一朵小花被理解时，全宇宙和它内外的一切也被理解了。在禅中，这柄锄头是解决一切谜语的关键。请

看禅与哲学难题格斗的情景吧。何等痛快！又是何等充满锐气！

中世纪一位有名的教父曾哀叹："啊，可怜的亚里士多德，你为异教徒发现了辩证法、建设和破坏的技术、以及你的论证一切的方法，但一切都未能完成。"这正是所谓劳而无功。请看，在所有时代里，哲学家们对于所谓科学和知识问题，倾注了他们逻辑的聪明和解剖的智慧，然而他们相互之间却如何对立啊！这位教父为了停止这种无益的争论，理所当然地大胆地向这群沙地上的建设者中投进一颗炸弹。他说："certum est quia impossible est"(因为不可能，所以是确实的)。由此再进一步推论："credo quia absurdum est"(因为不合理，所以是可信的)。这岂不是对禅的无条件赞同吗？

一位老禅师在僧众集会上出示一根竹篦，问："唤作竹篦即触，不唤作竹篦即背，唤作甚么？"禅不是浅薄之物，它使我们能睁开第三只眼，看到物的秘密，成为古圣之友。见此竹篦而又不能见的第三只眼是什么？在这里就是人们得到的对于物的非逻辑观念。

禅说：佛陀说法住世四十九年，未曾一动广

长舌。不动舌头怎能说话呢？这不是不合理吗？玄沙(831—908)向弟子解释说："诸方老宿尽道接物利生，祇如三种病人，汝作么生接？患盲者，拈槌竖拂他又不见；患聋者，语言三昧他又不闻；患哑者，教伊说又说不得。若接不得，佛法无灵验。"① 这个解释的结果是，任何解释也不要。对于具有佛眼的人来说，解释是很容易的。他会对弟子们说："你们有两只耳朵，究竟听了什么？又有一个舌头，究竟说了什么？实际上，什么也没说，没听，没看。那末，这声、臭、味究竟从何而来呢？"换句话说，"这个世界究竟从何而来呢？"

如果还感到费解，那末再来看看弟子在听了玄沙的解释后，如何向禅宗大家云门(—966)请教。

> 有僧请益云门，门曰："汝礼拜著。"僧礼拜起，门以拄杖桎之。僧退后，门曰："汝不是患盲么？"复唤："近前来。"僧近前，门曰："汝不是患聋么？"门曰："会么？"曰："不会。"门曰："汝不是患哑么？"僧于是有省。②

如果以上的说明和暗示还使我们感到迷茫，

---

① 《五灯会元》卷七，398 页。
② 《五灯会元》卷七，398 页。

那末除了回过头来再玩味“空手把锄头，步行骑水牛”这句诗外，没有别的办法。

再补充一点。禅为什么猛烈地攻击逻辑？本书为何开始就讨论禅的逻辑方面？这是因为，逻辑深深地渗透了人生，以至人们竟得出这样的结论：逻辑就是人生，逻辑之外没有人生的意义。人生的地图是按照逻辑完整地、并且不可更动地描绘好的，我们只能顺从它。作为最后的思维法则它是不可侵犯的。然而事实上，它不断被侵犯。大多数人所持的人生观，都是破坏“思维法则”的。也就是说，人们都“手拿锄头，但事实却没有拿”。他们得出，二与二的和是三或五。他们认识的是事实，而在想象中把人生当作逻辑的，甚至是数学的。禅向这种混乱状态的堡垒发动袭击，它要说明，我们的生活是心理的，生物的，不仅仅是逻辑学的。

在逻辑学中有着人为努力和操作的痕迹，有着自觉的意识。对人生事实作出逻辑学应用的伦理学也是如此。讲伦理的人作出值得赞赏的贡献，但他时常意识到这一点，大概还进而期待着未来的报酬。他经过训练，他的行为从客观的和社会的角度来看是善的，但却是不纯的。禅厌恶不纯

人生是艺术，而且象真正的艺术那样，必须忘却自己。在这里，一点人为痕迹或操作的感情也不能有。禅要求人们必须象鸟在空中飞、鱼在水里游那样生活。一旦露出人为的痕迹，人立刻失去自由的存在。他不再从事他本然的生活，他受到境遇的压迫，感到什么东西的压制，于是失去了自己的独立。禅的目的是人的生命和本来的无拘无束的自由，特别是原来的完全。换句话说，禅要求发自内心的生活，要求不受规范束缚，各自创造自己的规范。这就是禅希望于我们的生活。因此，禅提倡非逻辑，或者说超逻辑。

五祖法演（ —1104）是这样说的：

> 一代时教，五千四十八卷，空、有、顿、渐，岂不是有？永嘉道："亦无人亦无佛，大千沙界海中沤，一切圣贤如电拂。"岂不是无？大众若道是有，违他永嘉；若道是无，又违释迦老子。作么生商量得恰好？若知落处，朝见释迦暮参弥勒；若也未明，白云为你点破。道无不是无，道有不是有，东望西耶尼，面南看北斗。①

① 《法演禅师语录》卷中，《大正藏》卷四十七，657 页。

大肯定的禅

首山省念(926—992)曾向弟子们出示竹篦，问到："唤作竹篦即触，不唤作竹篦即背，唤作什么？"一位弟子忽然上前，从老师手中夺过竹篦，折成两节掷在地上，说："是甚么？"①

埋头于抽象的高深问题的人，大概会认为这是太琐碎的问题。对于学识高深的哲学家来说，这根毫无价值的竹子算得了什么？对于深深耽于瞑想的学者来说，它叫作竹篦，或不叫作竹篦，或折断了扔在地上，能有什么关系？然而对于禅的修行者来说，首山的这个问题实在意味深长。如果真能领会这个问题中包含的思想，可以说就已向禅门迈进了一步。仿效首山此例，手持竹篦要求弟子作出会心答案的禅师为数甚多。

---

① 《五灯会元》卷十一，688页。

用抽象的话来讲，大概更适合许多读者的趣味。但这里的旨趣已超越了肯定与否定的逻辑对立，达到了更高的肯定。在平常，我们认为这是不可能的，不敢超越这种对立。这是因为我们为逻辑所胁制，甚至提到这一名称时，也每每引起我们的战栗和恐惧。自智能觉醒以来，我们的心即在逻辑二元主义的严格规律下活动，不敢打碎套在想象上的这一枷锁，从未考虑过摆脱自己背负的这种知的限制。然而，只要不突破这种"然"、"否"的对立，我们就甭想指望过上自由不羁的生活。精神不断地呼唤自由，通过达到没有否定与肯定的对立差别的更高的肯定形态，就可以很容易地得到这种自由。这种更高的肯定，在禅师手中可以由顺手拈来的竹篦完全实现，禅就在这里。此处拈出的竹篦不仅是一根竹篦，世界上无数千差万别的事物都原原本本地包含于其中。通过这根竹篦，可以发现一切可能的存在和可能的经验的秘旨。当理解了这平凡的竹篦时，我们就能从这全部葛藤中完全挣脱出来。将它拿在手中，也就是将全宇宙拿在手中。谈论它，也就是谈论万象。得到一点，也就得到所有其他。华严哲学认为："一法藏万法，万法藏于一法。一法即万法，万

法即一法。一法通万法，万法在一法中。一切物，一切存在皆如是。”但是，这里没有任何泛神论或同一论。在我们面前拈出的一根竹篦，除了是一根竹篦外什么也不是。宇宙也不曾被摄入其中。它即不是“全”，也不是“一”。甚至在说“是竹篦”时，箭也早已越过新罗，未曾中的。这时不但没有了禅，连华严哲学也没有了。

上章已叙述了禅的不合理性，读者大概了解了禅为何反对形式的或非形式的逻辑的理由。禅未必自己喜好装扮成非逻辑的样子，只是为了使人知道逻辑的一致并不是最好的，还有某种依靠知的聪明无法得到的要求超越的存在。“然”与“否”的知的通路，当物按其常规发展时实为便利。但一旦遇到人生的最后问题，智能就不能给予满意的回答。如果说“是”，我们是在断定，而断定是自我限制。如果说“否”，则是在否定。否定是拒绝。拒绝与限制其结局是相同的。它们戕杀了精神。因为生活于完全的自由和完全的一致中，不正是精神的生命所在吗？拒绝和限制中没有自由，也没有一致。禅很懂得这一点。因此，听从我们的内在生命的要求，禅提倡任何对立也不能存在的绝对的领域。

然而，我们只能认为自己生活于肯定之中，而不是否定之中。因为生命就是肯定。但是这种肯定却不能不伴随着否定，并且以否定为条件。因此，这种肯定是相对的，而不是绝对的。在这种场合，生命失去了它的创造力，变成一种除了缺少精神的骨和肉外什么也不能产生的机械过程。为了自由，生命必须是绝对的肯定，必须超越阻碍它的自由活动的一切条件、一切限制和一切对立。首山在拈出竹篦时，就是希望弟子们能透彻了解这种肯定状态。只要他们从最深的本体出发，得到绝对的肯定，那末他们的回答无论怎样都是令人满意的。因此，禅并不仅仅意味着从经常结束于纯粹的任意中的知的牢笼中逃脱出来。禅让我们从一切条件中逃脱出来，同时将某种巩固的立足点——而不是相对意义上的立足点——提供给我们。因此，禅师们努力除掉弟子们与生具来所有的立足点，而代之以完全不是立足点的立足点。如果竹篦不能达此目的，利用手边的其他任何东西也可以。虚无主义不是禅。因为这竹篦——或其他任何东西——不能象语言或逻辑那样被废止。这是我们在禅的研究中不能忽视的一个要点。

举几个例子。德山(782—865)上堂时必携长

棒，他说："道得也三十棒，道不得也三十棒。"①这就是他对弟子所说的一切，此外什么也不讲。对于宗教和道德，能言善辩或抽象的议论是无用的，极尽细微之能事的形而上学也是无用的。与之相反，禅采用尽可能辛辣的手段。因此，对于一向把恭谨和虔诚与宗教联系在一起的人来说，禅师们的确象是极为粗暴的人。然而当把事实当作事实直接摆出来时，它们通常也是很粗野的，闭眼不瞧或隐遁起来都是无用的，只有面对事实。其结果，在挨了浇头三十棒时必然使心得以开启，绝对的肯定必然从生命本身的喷火口中产生。

五祖法演曾问："道遇贤者，说也未得，默也未得，说什么？"这正是想使人悟出我所谓的绝对的肯定。不但要逃脱"然"与"否"的对立，而且进一步要发现使互相反对的双方完全一致的积极方法。这就是这个问题的着眼点。还有一位禅师指着炭火对弟子说："我称它为火，你们不能称它为火，它是什么？"具有同样的意义。禅师要把弟子从经常毒害人类的逻辑的束缚下解救出来。

不能把它仅仅看作是考验人的谜语，它决不

① 《五灯会元》卷七，373页。

是游戏。如果回答不上来，当然也必须接受它的后果。我们是希望永远被自己的思想法则所束缚，还是希望通过肯定无始无终的人生而得到完全的自由？我们不能有一瞬间的踌躇。是抓住事实，还是放跑它，两者之间没有选择余地。禅的训练方法是让人一下陷入两难境地。我们必须不运用逻辑，依靠更为高迈的心灵，自己找到从这种两难境地中脱身的办法。

药山(751—834)开始向石头(700—790)学禅时便问："三乘十二分教，某甲粗知。尝闻南方直指人心，见性成佛，实未明了。伏望和尚慈悲指示。"石头说："恁么也不得，不恁么也不得，恁么不恁么总不得，子作么生？"(恁么：断定。不恁么：否定。)药山不知所措。石头说："子因缘不在此，且往马大师处去。"药山禀命，去向马祖请教。马祖说："我有时教伊扬眉瞬目，有时不教伊扬眉瞬目。有时扬眉瞬目者是，有时扬眉瞬目者不是。子作么生？"药山于言下契悟，便礼拜。马祖问："你见什么道理便礼拜？"药山说："某甲在石头处，如蚊子上铁牛。"①

---

① 《五灯会元》卷五，257页。

这果真是使药山满意的原因，是一种说明吗？这种肯定是多么奇妙！

唐朝高官陆亘曾问南泉(748—835)："古人瓶中养一鹅，鹅渐长大，出瓶不得。如今不得毁瓶，不得损鹅，和尚作么生出得？"南泉呼："大夫。"陆亘应诺。南泉说："出也。"① 这就是南泉从瓶中取鹅的办法。陆亘得到了更高的肯定。

香岩说："若论此事，如人上树，口衔树枝，脚不蹋枝，手不攀枝。树下忽有人问：如何是祖师西来意？不对他，又违他所问；若对他，又丧身失命。当恁么时作么生即得？"② 这是比喻，但意义和上面所说的相同。如果在此场合为肯定或否定而张口，他的命就丢了。此处就没有禅了。但沉默也不行。石头是沉默的，窗外的花也不会说话，它们都不理解禅。必须找出如何能使沉默与雄辩成为同一的办法。也就是必须使否定和肯定在比命题更高的形态上统一起来。到达此处时，我们就认识禅了。

那么，什么是绝对肯定的命题呢？百丈(720—814)为挑选大沩山寺院下一代主持，叫来两位

① 《五灯会元》卷四，217 页。
② 《五灯会元》卷九，538 页。

弟子，指净瓶问道："不得唤作净瓶，汝唤作甚么？"华林觉说："不可唤作木楔也。"百丈又问沩山灵祐，沩山踢倒净瓶便走出去。百丈笑者说："第一座（华林觉）输却山子（沩山）也。"① 踢倒净瓶的行为果真是绝对的肯定吗？我们即使多少次重复这一行为，也不一定能理解禅。

不管什么形式，重复和模仿均非禅所喜好。因为它们是破坏。根据同一原因，禅也根本不需要说明，只需要肯定。人生是事实，任何说明也不需要，也不能切中肯綮。说明就是证明。难道我们活着这件事还需要什么证明吗？活着，仅仅是活着，还不够吗？我们在活着，在肯定，在这里就是纯粹的禅，赤裸裸的禅。

南泉寺院里，东西两堂的和尚争一只猫，南泉看到了，对大家说："道得即救取猫儿，道不得即斩却也。"谁也答不上来，南泉便斩之。于是，"汝之物"、"我之物"这类无益争论就永远解决了。过了一会儿，赵州（778—897）从外面回来，南泉拿刚才的话问他，赵州脱履安头上而出。南泉说："子若在，即救得猫儿也。"②

---

① 《五灯会元》卷九，521 页。
② 《五灯会元》卷三，139 页。

这究竟意味着什么？可怜的猫为何成了牺牲品？头上安履与和尚的争论有什么关系？杀死猫是否意味着无宗教、无慈悲？采取这种奇妙手段的赵州难道是一个地地道道的白痴？还有，绝对否定与绝对肯定，它们在事实上真是两种东西吗？不！在赵州和南泉的行为中恐怕有着很认真的成分。不能解此机微，禅就只能是一种滑稽戏。此外，如果低等动物也能成佛，这只猫是不会白白而死的，它是注定要成佛的。

一位僧人问赵州："万法归一，一归何所？"赵州说："老僧在青州作得一领布衫，重七斤。"① 这是禅宗话头中最为有名的。这是意味着绝对肯定吗？谁都会问：僧人的法衣和万物一如之间有何关系？人们说，万物存在于神之中。但神又住在何处呢？神真的住在赵州七斤重的法衣里面吗？说它在里面，可它并没有在里面。但神既然是普遍的存在者，就不能说任何一个地方神不存在。我们在被智性束缚时，见不到真正的神。我们到处求神，但神总是躲避我们。知性要求查明神的住所，而神的性质却是不受局限。心在此处陷入两

① 《五灯会元》卷四，205页。

难境地，而且是不可避免的。那末怎样解决呢？赵州的法衣是他自己的，我们不能盲从于他的解决办法。我们必须走自己的路。如果我们遇到同样的问题该怎样回答呢？其实，我们在实际生活中每日都遇到同样的问题。但如果不能对它作出最直接、最实际的解答将会怎样呢？

俱胝和尚在回答提问时，总是只竖起一指。有一个跟随他的童子每见人问事，也竖指答对。人告诉俱胝说："和尚，童子亦会佛法，凡有问皆如和尚竖指。"俱胝一日潜袖刀子，问童子："闻你会佛法，是否？"童说："是。"俱胝问："如何是佛？"童竖起指头，俱胝用刀断其指，童子叫唤走出，俱胝召呼童子，童回首，俱胝问："如何是佛？"童子忘了手指已没了，又模仿师傅，举手不见指头，豁然大悟。①

模仿就是奴隶，不要被文字所束缚，必须抓住的是精神。大肯定就活在精神中。然而，精神在何处？这就必须向每日的经验中寻求。在那里，有我们需要的充足的证据。

在佛典中也有这样的故事：村东有一位和佛

① 《五灯会元》卷四，250页。

同日出生的老婆，两人在一块土地上生活。但她不想看见佛，佛一走近，她就到处躲避。但有一天碰上佛，她知道怎么躲也躲不过，就把脸埋在两手之间。但佛却从十指中间一一现出来。这老婆是谁呢？

绝对肯定就是佛。我们无法躲避它，无论向何处，它都面对我们。然而不管怎样，在没有象俱胝的童子那样切断手指前，我们是不能认识它的。尽管难以置信，但事实就如同坐在米囤旁饿死，或站在河中间浑身湿透却渴死一样。有的禅师会更进一步说："我们自己就是米，就是水。"如若是这样，我们就根本不该忍饥挨渴，从开始就不缺乏任何东西。

有一位僧人向曹山(840—901)诉说困乏，乞求慈悲，曹山召呼他，他立刻应诺。曹山说："清原白家酒三盏，吃了犹道未沾唇。"① 大概我们也和这位既贫又富的僧人一样。

最后，我们再从禅文学众多的例子中举一个对禅的真谛作出绝对肯定的例子。这是清平(845—919)的事情：

---

① 《五灯会元》卷十三，789 页。

初参翠微，便问："如何是西来的意？"微曰："待无人即向汝说。"师(清平)良久曰："无人也，请和尚说。"微下禅床，引师入竹园。师又曰："无人也，请和尚说。"微指竹曰："这竿得恁么长，那竿得恁么短。"①

① 《五灯会元》卷五，296页。

实际的禅

一

以上是从知的观点来讨论禅，但用这种观点来说明禅是不可能的。事实上，用哲学的方法来对待它就是不正确的。禅厌恶中介物，连知的中介也厌恶。它是始终一贯的训练和经验。它不需要任何说明，因为说明只是时间和精力的浪费，我们从中得到的只能是对于物的误解和偏见。对我们来说，禅就好象沙糖的甜味，只有亲口去尝，除此之外语言是没有用的。但禅的修行者认为，在用手指月时，手指是不可少的。如果在这时取消手指，那将是一种灾难。尽管这是不合情理的，但至今我们不知多少次地重复着这类失败。我们能够沉湎于自我陶醉，完全是因为无智的存在。且不管这种无智是怎样的，想写一点有关禅的东西的人，他的任务就是通过现在给定他的中介范围来指出月。只要问题允许作出某种解释，就要

在它的限度内竭尽全力，期待作出完整的解释。在用形而上学的方法讨论禅时，对于不习惯于思索和内省的一般人来说，禅变得似乎很难接近，因此读者对于能否理解禅多少感到失望。下面我想尝试着从更近似于禅的观点来对禅作出解释。

南泉在回答赵州"如何是道(禅的真理)"的问题时说："平常心是道。"① 换句话说，你自己的有着沉稳自信的存在，就是禅的真理。我就是在这个意义上称禅显然是实际的。它不谈论神或灵魂，也不谈论任何干扰、破坏普通生存状态的东西，直接诉诸于生命本身。禅的要旨就在于捕捉流动的生命。这里没有任何突跃，也没有奇怪之处。我们抬手从桌子那面取过书，听到窗外孩子们玩球的声音，看到云在附近的森林边漂过——我们就生活在运行于这一切中的禅之中。不需要纷杂的议论，也不需要任何说明。尽管我们不知道它的原因，不能加以说明，但太阳升起时全世界都欢喜雀跃，人人都深感幸福。如果要认识禅，就要在这里抓住它。

因此，菩提达磨在回答梁武帝"对朕者谁"的

① 《五灯会元》卷四，198页。

问题时说："不识。"他不是自己不能说明，也不是为了躲避言语议论。只是因为他除了知道自己是自己、不是其他任何东西外，不知道自己还是谁，还是什么。理由其实很简单。南岳(677—744)在参六祖时，六祖问："甚么物恁么来？"南岳答不上来。经过八年的思考，忽然醒悟，对六祖说："某甲有个会处。"六祖问："作么生？"南岳说："说似一物即不中。"① 这和说"不识"是相同的。

石头(700—790)曾问他的弟子药山(751—834)："汝在这里作么？"药山说："一物不为。"石头说："恁么即闲坐也。"药山说："若闲坐即为也。"石头问："汝道不为，不为个甚么？"药山的回答和菩提达磨一样："千圣亦不识。"②

这里既没有不可知论，也没有神秘主义，尽管也许有人这样理解。这里不过是用平常的语言说出了平常的事实。但如果读者不这样想，那是因为未能体会到菩提达磨和石头这样说时的内心状态。

梁武帝请傅大士讲《金刚经》，大士才升座，以尺挥按一下，便下座。武帝正感到愕然，志公

① 《五灯会元》卷三，126页。
② 《五灯会元》卷五，256页。

出来说："大士讲经竟。"这位无言的佛教哲学家到底要做何说教？后代禅宗大师对此评论说："真是雄辩的说教。"《维摩经》的主人公维摩同样以"无言"来回答"何等是菩萨入不二法门"的问题，以至后代称为"维摩一默，其实如雷"。如此噤口不言，耳朵是否也同样聋了呢？果真如此，我也要闭住嘴不再饶舌了。这样一来，这宇宙就将带着它的一切喧扰和骚动忽然归入绝对全一的沉默。然而，模仿不能使一匹青蛙变为绿叶。没有独特的创造力，也就没有禅。我不得不说："为时已晚，箭已离弦！"一位僧人问六祖慧能："黄梅(五祖)意旨什么人得？"慧能答："会佛法人得。"问："和尚还得否？"慧能答："未得。"问："为何？"慧能答："我不会佛法。"①

理解禅的真理是如何困难，但又是如何容易。这确实是困难之事，因为理解并非理解。它又确实是容易之事，因为不理解就是理解。一位禅师说："佛陀、释迦牟尼、菩提萨埵、弥勒不能解，匹夫却能解。"

从这里我们可以了解禅为何要避免抽象、表

① 《六祖坛经·机缘第七》，《大正藏》卷四十八，358页。

现和华丽词藻。在神、佛、灵魂、无限、一以及其他这类词语中并没有真实的价值。它们毕竟仅仅是语言，是观念，对于达到禅的真理不起任何作用，却屡屡陷入谬误和曲解。我们必须时常对它们保持警惕。有位禅师说："若说佛陀，拭净汝口。"有的说："我不喜听的唯有一句，即是佛。"还有的说："有佛处不得住，无佛处急走过。"禅的修行者为何对佛采取这种敌对的态度？佛不是他们的神吗？不是佛教的最高存在吗？他不应是受到禅的修行者们这样排斥的可憎不洁之物。其实，他们不喜欢的不是佛，而只是在这个词上附着的赘物。

对于"如何是佛"的问题，禅师们的回答是五花八门的。这到底是什么原因？至少有一个理由，那就是为了从所有这些尽管是从外部添加的语言和观念愿望，却已成为执迷不悟、混乱不堪的东西之下，挽救我们的心。所以有下面这些答案：

"泥塑涂金之物。"

"大匠绘他不出。"

"殿里底。"

"佛非佛。"

"汝是慧超。"(禅师对慧超问"如何是佛"

的回答。)

"干屎橛。"

"东山水上行。

"莫言语。"

"此处四面皆山。"

"杖林山下竹筋鞭

"麻三斤。"

"口是祸门。"

"看，水出高源。"

"三脚驴子弄蹄行。"

"芦芽穿股生。"

"露胸跣足。"

以上只是我从禅籍中随意引用的。如果从禅学书籍中有意搜集，作系统研究，对于"如何是佛"这一简单问题，能搜集到许多奇怪的回答。在以上回答中，有两三个完全不沾边。从概念的一般标准来看，恐怕没有比这更不沾边、更不恰当的回答。其他回答也只是玩弄问题和提问者。禅师们果真是在认真地为修行者作向导吗？然而重要的是，要领会禅，就必须深入参透口吐妙语的禅师们的内心状态。在领会了其中消息时，这些回答就会对无论是谁闪烁出新的光辉，不可思议

地变得一目了然。

禅是实际的，要直接抓住它的要领，因此不必为了说明而浪费语言和时间。它的应答以直截简明为要旨，所以完全不需要拐弯抹角，一切都是极自然的、瞬间的即问即答。锣声一响，满座皆惊。我们稍一犹豫，就捕捉不到它，瞬间之差就会永远失去它。禅可以譬喻为闪电，但迅速却不能构成禅。禅是自然的，是不能人为制造的，是生命本身的表现，并且是创造性的，这些都是禅的本质特征。因此，要抓住禅的真正的核心，就要时常注意不为表面的标志所迷惑。以上对"如何是佛"的解答可以告诉我们，用文字和逻辑来理解禅是多么困难，又充满多少谬误。当然，这些解答都是对佛的指示。但不能忘记，指月的指永远是指，决不会变成月本身。危险常常发生于知识狡猾地潜入，把指当作月本身的时候。

但是，哲学家对以上的某些答辩取其文字上和逻辑上的意义，从中看出了某种泛神论的思想。他们认为，例如"麻三斤"或"干屎橛"之类，就明白地表示了泛神论思想。也就是说，照这些批评家来看，禅师们认为佛是显现在麻、木屑、流水、高山以及可称为艺术品的万物之中的。在大乘佛

教、特别是禅宗中，无疑有某种泛神论的表示，但这种批评却是对禅的极端误解。没有比把山川草木看作泛神的表象，更远离禅的了。禅的大师们从一开始就预见到这种危险倾向，所以在这些答案中敢于讲出一目了然的矛盾。他们的意图是，让弟子和学者的心从世俗的定论、偏见以及所谓逻辑的解释之下，解放出来。云门的弟子洞山在回答"如何是佛"时说："麻三斤。"这与回答"如何是神"时相同。他不是把当时恰在手边的麻当作佛的显现，也不是认为只要运用知的眼睛就可以在一切物中发现佛。他的回答就是"三斤的麻"。他在这句平凡的家常话中没有包含任何形而上学的意义。这句话就如同水从泉眼中涌出、花蕾在阳光下绽开那样，从他意识的最深处自然流露出来。对他来说，没有任何预示，任何哲学。因此要抓住这"麻三斤"的意义，我们就首先要突入洞山的心灵深处，不能只停留在他的口头语言上。在另外的场合，也许他会作出与之完全矛盾的回答。理论家对此当然感到迷惑，也许认为他完全离开了常识。然而禅的研究者会说："请看，细雨无声，绿草如茵。"他们知道，这种回答与洞山的"麻三斤"是完全一致的。

如果我们为了把神、心或其他名称与所谓最高存在以及所见的物的世界视为同一，而把泛神论理解为离开它的显现神就无法存在的某种哲学，那末下面所讨论的则可进一步说明，禅并非泛神论的一种形态。事实上，禅是在此之上的某种东西。在禅中，没有余裕作浪费时间的哲学议论。然而，哲学也是人生活动的一种表现。禅不一定要远远躲避它。如果哲学家来求教，禅师们会毫不嫌弃地欢迎他们。过去的禅师们对于所谓的哲学家们是比较宽大的，而且不象率直机敏的临济(—867)或德山(779—865)看起来那么辛辣。

下面所引的，出自公元八、九世纪禅的极盛时期开始时，大珠慧海编纂的有关禅的要谛的语录：

> 僧问："言语是心否？"师曰："言语是缘，不是心。"曰："离缘何者是心？"师曰："离言语无心。"曰："离言语既无心，若为是心？"师曰："心无形相，非离言语，非不离言语。心常湛然，应用自在。祖师云：'若了心非心，始解心心法。'"

大珠又说：

> 能生万法，唤作法性，亦名法身。马鸣

祖师云：所言法者，谓众生心。若心生，故一切法生。若心无生，法无从生，亦无名字。迷人不知，法身无象，应物现形。遂唤青青翠竹，总是法身；郁郁黄华，无非般若。黄华若是般若，般若即同无情。翠竹若是法身，法身即同草木。如人吃笋，总吃法身也。如此之言，宁堪齿录。①

二

仅读过前面讨论的"非逻辑的禅"、"大肯定的禅"的人，大概会认为禅是某种不能接近、与日常生活无缘、非常迷人但又无法捕捉的东西，然而，我们对这种想法很难赞同。禅又是平易的、令人亲近的，并且必须由平常的场合来提供。人生是万物的基础。离开人生，任何东西也无法存在。我们即使运用所有哲学，运用所有伟大美好的思想，说到底也不能逃离人生。星的观测者至今仍牢牢站在地面上。

那末，禅如果是人人都可以亲近的，它到底是什么呢？赵州曾问新到的和尚："曾到此间么？"

① 《顿悟入道要门论·诸方门人参问语录》。

和尚说："曾到。"赵州说："吃茶去。"又问另一个和尚，和尚说："不曾到。"赵州说："吃茶去。"院主听到后问："为甚么曾到也云吃茶去，不曾到也云吃茶去？"赵州呼院主，院主应诺。赵州说："吃茶去。"①

赵州从谂是唐朝禅家流中最为杰出的一位，中国禅宗的发展有他很大的功劳。他到八十多岁时还行脚不辍，其目的是说明无论在何地都要完成禅的修行。他享有一百二十岁的高寿，他的话象金玉一样闪光，以至人们说："他的禅在他的唇舌间放光。"有一位新来的僧人向他求教，他问："吃粥了也未？"僧人说："吃粥了也。"赵州说："洗钵盂去。"赵州此话使这位僧人忽然省悟。

某日，赵州打扫庭院，一位僧人问："和尚是大善知识，为甚么扫地？"赵州说："尘从外来。"僧人问："既是清净伽蓝，为甚么有尘？"赵州说："又一点也。"

赵州境内有一座有名的石桥，不断引来许多游客。有位僧人问赵州："久向赵州石桥，到来只见略彴(独木桥)。"赵州说："汝只见略彴，且不见

① 《五灯会元》卷四，204页。

石桥。"僧人问："如何是石桥？"赵州说："度驴度马。"问："如何是略彴？"答："个个渡人。"这个回答也可以说带有禅的宗教意味。后又有僧人问："如何是石桥？"赵州说："过来过来。"①

在这些问答中，看到的仅仅是对于人生和自然没有什么价值的日常对话吗？没有所谓精神的或宗教的灵魂启示的意义吗？果真如此，禅不是太实际、太平凡了吗？从超越世俗的高处来看，它只是日常茶饭间的粗俗之事吗？这些都由各人的看法如何而定。在我桌上点燃一根香，这是琐事吗？地震山崩，这是大事吗？在我们具有的空间意识内，确实如此。然而，我们果真是被封闭在称为空间的一所房屋内吗？禅对此将立即回答："香的燃烧就是三界的燃烧，在赵州的茶碗中跃动着人鱼。"当我们意识到时间、空间等附着的模型时，禅就不能接近我们。我们不能愉快地渡假，不能有充足的睡眠，甚至我们的全部生涯也将在错误中终结。

请看沩山与仰山以下的对话。夏末归来的仰山，去问讯他的师傅沩山，沩山问："子一夏不见

① 《五灯会元》卷四，198—207页。

上来，在下面作何所务？”仰山说：“某甲在下锄得一片畲，下得一箩种。”沩山说：“子今夏不虚过。”仰山却问：“未审和尚一夏中何所务？”沩山说：“日中一食，夜后一寝。”仰山说：“和尚今夏亦不虚过。”①

有位儒者曾说：“道在迩，反远求。”对于禅同样可以这样说。我们在禅厌恶的地方，即语言中的抽象和形而上学的玄微之处来求禅。但禅的真理存在于日常生活中极为具体的事物中。有位僧人对他的师傅说：“参拜禅堂已经很久，但一次也没得到有关佛道的教诲，请以您的慈悲开导我吧。”师傅回答说：“这是什么意思？你每日向我请安，我不是回答了么？你端茶时，我不总是高兴地接受了么？此外你还要求什么呢？”

这就是禅吗？禅就向我们要求这种生活经验吗？一位禅僧诗人唱道：

奇妙奇妙，担水砍柴。

说禅是非逻辑的、不合理的，胆小的读者会害怕它，不想和它打交道。然而，尽管在知的研究中它有着如此辛辣奇怪之处，但我相信，这一

---

① 《五灯会元》卷九，530页。

章所讨论的实际的禅的研究会缓和这种感觉。禅的真理应当在实际方面寻求，不应当在不合理的方面寻求。因此，我们决不能把重点放在不合理上。下面再举两三个直接诉诸于人的生活中最朴素经验的事例，也许这只是因为禅对于一般知识者很难接近的缘故，但也是为了进一步表明禅是如何单纯的、日常生活中的普通事，并强调禅的实际方面。这些都是在脱离了概念的表示或知的解剖意义上的真正素朴的经验。如看见举起一根棒子，命人搬过一件家具，或只是叫自己的名字，等等。这些都是日常生活中很单纯的事件，不惹起任何注意，被人等闲视之。然而禅就在其中——即被认为充满了不合理的禅，或者说充满了人类对其悟性所要求的最高思想的禅，就在其中。下面举的几个例子，都是单纯、直接、实际的，并充满了意义。

马祖的法嗣中有一位石巩，曾问他的师弟："汝还解捉得虚空么？"师弟说："捉得。"石巩问："作么生捉？"师弟以手撮虚空，石巩说："汝不解捉。"师弟说："师兄作么生捉？"石巩拽住师弟的鼻孔，师弟叫道："太煞！拽人鼻孔，直欲脱去。"石

巩说："直须恁么捉虚空始得。"①

同是马祖法嗣的盐官在回答一位僧人"如何是本身卢舍那"的问题时说："与老僧过净瓶来。"僧人把净瓶拿过来，盐官说："却安旧处著。"僧人把净瓶送回原处，又来请问，盐官说："古佛过去久矣。"② 对此，其他禅师评论说："卢舍那佛永在此间住。"

如果以上例子还不能帮助我们完全摆脱知的烦杂，再请看下面南阳国师慧忠（ —775）的例子。慧忠一日召呼侍者，侍者应诺，三召三应，慧忠说："将谓吾孤负汝，却是汝孤负吾？"③ 仅是叫人的名字，确实单纯极了。慧忠最后的话从普通逻辑的观点来看，也许是不可理解的。叫一个人的名字，那个人回答，这是日常所见最普通的事情之一。但此事却告诉我们，禅的真理就在这里。由此可知，禅是多么平常的事情。任何奇异之处也没有，真实显现于万物之中。一人呼，另一人应；一人呼："唉，"另一人答："啊！"仅仅如此而已。

良遂在麻谷门下修禅，麻谷见他来，就扛起

① 《五灯会元》卷三，160页。
② 《五灯会元》卷三，143页。
③ 《五灯会元》卷二，99页。

锄头去锄草。良遂到锄草的地方，麻谷理也不理，又回方丈，关上门。良遂第二天又去，麻谷又关上门。良遂敲门，麻谷问："阿谁？"良遂答："良遂。"刚说出名字，忽然契悟，说："和尚莫谩良遂，良遂若不来礼拜和尚，洎被经论赚过一生。"良遂后来对埋头于佛教哲学研究的同僚们说："诸人知处，良遂总知。良遂知处，诸人不知。"① 良遂只是知道了和尚叫他名字的意义，就能这样说，这不实在令人吃惊么？

通过这些例子，问题比以前多少明白了，或者说容易理解了。这样的例子可以举出无数。这些例子充分表明，禅的最后结果是毫不烦杂的，它不是需要抽象和思维的最高机能的研究结果。禅的真理和力量存在于完全单纯的、直接的、尤其是实际的地方。"早上好"，"谢谢"，禅就在其中。"请喝茶"，这里就洋溢着禅。一位镬地的僧人肚子饿了，听见开饭的鼓声响了，举起镬头，大笑便归。② 这位僧人充分发挥了禅。没有比这更自然的事情。唯一必要的，就是睁开眼睛看清此事的意义。

---

① 《五灯会元》卷四，223页。

② 《五灯会元》卷三，133页。

但是，在这里还有一个禅的研究者必须特别注意避免的危险的陷阱。这就是不要把禅与自然主义、自由主义的放任不拘混为一谈。自然主义听从人的自然倾向，不追究它的起源和价值，是一种盲从。人类的行为不是缺乏道德本能及宗教意义的动物的行为，这之间有很大差异。动物不知道为改善自已的状态、并向更高道德迈进作任何努力。石巩某日在厨房劳作，他的师傅马祖问："作甚么？"石巩说："牧牛。"马祖问："作么生牧？"石巩说："一回入草去，蓦鼻拽将回。"马祖说："子真牧牛。"① 这既不是自然主义，也不是自由主义。在这里有着认真的努力。

有人问一位禅师："和尚修道，还用功否？"禅师说："用功。"问："如何用功？"禅师说："饥来吃饭，困来即眠。"问："一切人总如是，同师用功否？"禅师说："不同。"问："何故不同？"禅师说："他吃饭时不肯吃饭，百种须索；睡时不肯睡，千般计较，所以不同也。"② 如果可以把禅称为自然主义，它也是要求严格训练的自然主义。禅即使是

---

① 《五灯会元》卷三，160页。

② 《景德传灯录》卷六大珠慧海章次，《大正藏》卷五十一，247页。

自由主义，也不是象自由主义者理解的那样。自由主义者没有意志的自由，他们被对他们来说完全无力的外部力量束缚住了手脚。与此相反，禅享受完全的自由。换句话说，它是自己的主人。用《金刚经》特有的说法来说，在禅中没有“住处”。物有其安定的住所时，它就被束缚了，它就不是绝对的了。下面的问答明确地说明了这一点。

> 问：“心住何处即住？”答：“住无住处即住。”问云：“何是无住处？”答：“不住一切处，即是住无住处。”云：“何是不住一切处？”答：“不住一切处者，不住善恶有无内外中间，不住空，亦不住不空，不住定，亦不住不定，即是不住一切处。”①

雪峰(822—908)是唐代禅学史上一位放射异彩的人物。他在长年的行脚修禅中，总带着柄杓，其原因是要从事一般在禅堂生活中最令人厌烦又最困难的厨下操作，柄杓就是它的象征。他继承德山(780—865)法嗣时，有位僧人问他：“和尚见德山，得个甚么，便休去？”雪峰说：“我空手去，空手归。”② 这正是禅无住处的实际说明。众僧请

---

① 《顿悟入道要门论》。
② 《五灯会元》卷七，380页。

百丈(涅槃)说禅，百丈说："汝等与我开田，我与汝说大义。"众僧开田完了，归请说大义。百丈乃展双手，一语不发。① 这正是他的大说教。

② 《五灯会元》卷四，198页。

悟

——新见解的获得

禅修行的目的在于获得观察事物的新见解。如果我们还依从二元主义的法则，保持逻辑的思考习惯，就应将其抛弃。这才可能接近禅的看法。尽管我们居住于同一世界，但即使是窗前看到的一块普通的石头，对各人来说究竟是否同一，也是一个疑问。两人都喝一杯茶，这种行为当然是一样的，但就喝来说，从主观上看则可能有某种区别。一个人的喝茶中不包含禅，而另一人的喝茶中却充满着禅。这原因就在于，一个人在逻辑的圆圈中活动，而另一人则站在圈外。这里所谓禅的新见解，不是说另外存在着某种新规范，而只是因为"新"这个词对于表现禅观察世界的方法非常合适，把这个词用在禅上是含有深义的。

禅称这种新见解的获得为"悟"，在此之外无禅，因为禅的生活是从这种"悟"开始的。悟，可

以定义为与知的或逻辑的理解相对的直觉的洞察。定义怎样是次要的，悟意味着打开因二元思维的混乱迄今未曾认识的新的世界。我希望读者记住这一点，来思考一下下面的问答，这样就会明白我的意思。

一位年轻僧人向赵州求教，赵州问："吃粥了也未？"僧人说："吃粥了也。"赵州立刻回答："洗钵盂去。"这一句话使僧人忽然省悟。①

后来云门对此评论道："且道有指示，无指示？若道有指示，向他道什么？若道无指示，者僧何得悟法？"②

后来翠岩又驳斥了云门的话："云门不识好恶，恁么说话。大似为蛇画足，与黄门栽须。翠岩则不然。这僧与么悟去，入地狱如箭射。"③

赵州"洗钵盂去"的命令，僧人的悟，云门的两难择一，翠岩的断案，这些到底意味着什么呢？他们是在互相反驳吗？如果不是，这些都是徒劳无益之事吗？然而在我看来，这一切都指示着一

---

① 《五灯会元》卷四，203页。

② 《云门匡真禅师广录》卷中，《大正藏》卷四十七，554页。

③ 《古尊宿语录》卷四十一《云峰悦禅师初住翠岩语录》，《续藏经》本。

条途径。而且那位僧人不管走到哪里，他的悟绝不是毫无意义的。

德山是精研《金刚经》的大学者，然而当他听说有否定一切现有经典、直接诉诸人之心的这种禅时，为了受教就来到龙潭这里。一天，他侍立座下，龙潭问："更深何不下去？"德山便往外走，却又回来说："外面黑。"龙潭点蜡烛递给德山，德山刚想接过来，龙潭又把它吹灭了。德山于此大悟。①

百丈随他的师傅马祖外出，看见一群野鸭子飞过。马祖问："是什么？"百丈说："野鸭子。"马祖问："甚么去也？"百丈说："飞过去也。"马祖于是扭住百丈的鼻子，百丈痛得大叫，马祖说："又道飞过去也。"百丈于是有所省悟。②

洗茶盂，吹蜡烛，扭鼻子，这之间是否有什么关系呢？我们可以象云门那样提问：如果没有关系，他们怎么能悟到禅的真理？如果有关系，它的内在关系是什么？这种悟是什么？这种观察事物的新方法是什么？

宋朝禅师大慧门下有一位僧人道谦，他参禅

① 《五灯会元》卷七，372页。
② 《五灯会元》卷三，130页。

多年但还未穷极禅的奥义：

> 未几，令师（道谦）往长沙通紫岩居士张公书，师自谓："我参禅二十年，无入头处，更作此行，决定荒废。"意欲无行。友人宗元者叱曰："不可。在路便参禅不得也去。吾与汝俱往。"师不得已而行，在路泣语元曰："我一生参禅，殊无得力处。今又途路奔波，如何得相应去？"元告之曰："你但将诸方参得底，悟得底，圆悟、妙喜为你说得底，都不要理会。途中可替底事，我尽替你。只有五件事替你不得，你便自家支当。"师曰："五件者何事？愿闻其要。"元曰："著衣吃饭，屙屎放尿，驼个死尸路上行。"师于言下领旨，不觉手舞足蹈。元曰："你这回方可通书，宜前进，吾先归矣。"元即回径山。师半载方返，妙喜一见而喜曰："建州子，你这回别也。"①

在这里，听从一位友人如此平凡的忠告，在道谦心中闪亮了某种东西，这究竟是什么呢？

香岩是百丈的弟子，师没后遂去参百丈弟子中年长的沩山。

① 《五灯会元》卷二十，1334页。

山问："我闻汝在百丈先师处，问一答十，问十答百。此是汝聪明灵利。意解识想，生死根本。父母未生时，试道一句看。"师(香岩)被一问，直得茫然。归寮将平日看过底文字从头要寻一句酬对，竟不能得。乃自叹曰："画饼不可充饥。"屡乞沩山说破。山曰："我若说似汝，汝已后骂我去。我说底是我底，终不干汝事。"师遂将平昔所看文字烧却，曰："此生不学佛法也。且作个长行粥饭僧，免役心神。"乃泣辞沩山，直过南阳忠国师遗迹，遂憩止焉。

一日，芟除草木，偶抛瓦砾，击竹作声，忽然省悟。遽归沐浴焚香，遥礼沩山。赞曰："和尚大慈，恩逾父母。当时若为我说破，何有今日之事？"①

在禅中，依靠师傅的说明引导弟子得悟是不可能的吗？悟完全不能作知的解剖吗？禅对未开悟的人来说，是无论怎样说明、怎样论证也无法传达的经验。如果可以分析，依靠它使不知悟的人完全明了，这就不是悟了。因为这种悟已变为

---

① 《五灯会元》卷九，536页。

不成其悟的概念，禅也不再是经验了。为使我们领悟禅，唯一的办法是，用向导或暗示唤起人的注意，使之指向这一目标。怎样抓住达到目标的具体物，应当由各人自己动手来做。完成这一步全靠自己，谁也帮不了忙。禅的这种具体表示是无处不在的。当人的心在悟中成熟起来时，它们在各处自行降临。微弱的声音，不可解的语言，花草树木，以及绊倒在石上这些细小的事情，对于无论是谁都会成为使心开悟的充分条件。细小的事件带来异常的结果，一根导火线的点燃引起地震般的爆发。悟的所有原因、条件在心内，只等待着成熟的时机。只要内心状态作好准备，鸟飞，铃响，都会使自己直接返回到自己的根源所在，也就是真我的觉醒。当初作为外物而一直隐藏的东西已不复存在，你所想见的东西总是在你面前。只能是我们自己把眼睛闭上。因此，禅没有为人的知识增加什么，也没有什么值得说明的，更没有什么值得教给人的。不是产生于自己的知识，不能真正属于自己，只不过是借来的翅膀。

诗人黄庭坚曾到晦堂处接受禅的启蒙。晦堂问："只如仲尼道，'二三子以我为隐乎？吾无隐乎尔者。'太史居常，如何理论？"黄庭坚想要回答，

晦堂说："不是！不是！"黄庭坚迷闷不已，一日随晦堂山行，正值岩桂盛开，晦堂问："闻木樨华香么？"黄庭坚说："闻。"晦堂说："吾无隐乎尔。"这种暗示——直示，使黄庭坚的心一下开悟了。①

这些例子大概足以说明悟是什么，以及它是怎样自我表示的。但有的读者可能会问："以上有关悟的说明、表示尽管细心读过，但似乎毫无用处。能否对悟的内容——如果有的话——作明确的说明呢？引例和提示很精采，但我们却只知道风向，船到达的港口到底在哪？"对此，禅的皈依者也许可以回答。然而无论对于悟或禅，任何可作为知的理解而加入的说明、提示、证明之类都是不可能有的。这是因为，禅与思考无关，悟是一种内在的知觉——但不是对某个单一物的知觉，而是对存在的根本事实的知觉。悟的最终目的地是其自身，除其自身外任何目的都不存在。所以赵州说："吃茶去。"南泉说："好茅镰子，使得正快。""我"运用这种方法活动，如若能捉住什么，悟必然在这过程中产生。

悟突入于存在的根源，所以它的获得常常划

---

① 《五灯会元》卷十七，1138页。

出人生的分界线。但它的获得必须是彻底的，明白无误的。微温的悟——如果有的话——比不悟还要坏。临济（ —866）在恭顺地接受黄檗（ —855）的三十棒时，那姿态是很惨的。但一旦得悟，他就变为全然不同的另一个人。他当时是这样大叫的："元来黄檗佛法无多子。"后来再见到黄檗时，他给了黄檗一掌，作为对那三十棒的回礼。人们会想，多么傲慢无礼！然而临济的无礼是有道理的，因此黄檗在换这一掌时很高兴。这毫不奇怪。

德山在透悟禅的真理时，把曾经非常珍重、一时一刻也不离身的《金刚经》注释统统付之一炬。他说："穷诸玄辩，若一毫置于太虚。竭世枢机，似一滴投于巨壑。"

在马祖与百丈谈论野鸭子的次日，马祖升堂，僧众刚刚会集，百丈走出来，将拜佛时的座席卷起，这意味着说教的结束。马祖便下座，百丈随至方丈。马祖问："我适来未曾说话，汝为甚便卷却席？"百丈说："昨日被和尚扭得鼻头痛。"马祖问："汝昨日向甚处留心？"百丈说："鼻头今日又不痛也。"马祖说："汝深明昨日事。"①

---

① 《五灯会元》卷三，131页

这个例子充分表明，由于得悟在人的心中引起怎样的变化。在得悟之前，无论谁都是无力的人。他们象是在沙漠中彷徨的旅行者。而得悟后，他们象至高无上的君主那样趾高气扬。他们已不是任何人的奴隶，他们成为自己的主人。

下面从以上的例子更进一步，就被称作悟的心的开启研究几个要点，试加以说明。

(一)禅的训练常常被想象为依靠瞑想达到自我暗示或自我催眠状态。从以上各种例子来看，这种想象完全是误解。悟决不是由强烈思念而产生的某种假想状态。它是对物的看法获得的新见解。意识产生以来，我们用某种概念的或分析的方法来应付内在的或外在的各种状况。禅的训练将这种基础建筑一举扫荡，在全新的基础上来重建心的整体结构。因此很明显，对于作为相对意识产物的形而上学的或象征的命题的瞑想，在禅中是不起任何作用的。

(二)不得到悟，任何人也无法得到禅的真理。悟是突现的闪光，它指向对至今未曾梦想到的真理的崭新的意识。它是在知的或表现的事类多重积累后，忽然产生的一种心的激动或爆发。这些个别事物的积累达到顶点，再也无以复加时，这

座建筑倒在地上，这时新的天地在眼前展现。水到达冰点时，突然变为冰，液体一下凝固了，不再流动。悟是在人的全身心消耗殆尽时出人意料地来到的。这在宗教中叫做新生，在知的范围中叫做新见解的获得。世界现在看起来象是穿上了新衣，在佛教语言中被称为“迷执”的丑恶的意识二元机制，由此而崩毁了。

（三）悟是禅存在的理由，没有它，禅就不成其为禅。因此，一切功夫——训练的也好，教理的也好——都以悟为目标。禅师们不能耐心地等待悟自己降临，也就是说，不能平心静气地等待它偶然的发生，或任弟子一方恣意而行。热心的师傅们想要援助探究禅的真理的弟子们，为了使他们开悟，采用更有组织的方法，想出了一种看起来明白又如同谜语似的提示。由多数宗教家或哲学家实行的知的论证和训诫的方法，至今并未取得他们期待的效果。他们的弟子愈来愈远地迷失了方向。特别在佛教开始带着印度高深抽象的形而上学和最为复杂的瑜珈训练进入中国时，这种倾向尤为显著。它使更讲实际的中国人对于如何把握释迦牟尼的教义，感到迷茫。菩提达摩、六祖慧能、马祖道一、石头希迁以及其他中国的

教祖们，久以看到这一事实，其结果就是禅的倡导和它的发展。悟被他们置于修多罗的学问和奢萨怛罗的高深议论之上，以至将其与禅视为同一。因此，禅如缺少悟，就好象失去辣味的胡椒。然而悟由于具有这种难以理解的气味，它又引起人的猜忌。

(四)我在这里强调禅中的悟，是为了说明它与印度和中国的许多佛教宗派实行的禅那体系是完全不同的。禅那，一般认为是指向某种固定思想的一种瞑想或静虑。在小乘佛教中，它指向无常的思想，在大乘中则一般指向虚无的教义。心经过训练，没有意识的痕迹，连无意识的感觉都没有，体会到完全的空虚状态。换句话说，当心的活动的所有形式从意识领域中消失，心变得如同没有一丝云翳的苍天那样时，据说才完全进入禅那境界。这种状态也许可称为恍惚或失神，但却不是"禅"。绝对不是"禅"。禅中必须有悟。在这里必须使知识物的积累彻底消灭，必须有构筑通向新生涯的基础的一般的心的隆起。必须有至今未曾梦想过的知觉的独立，有从全新的角度观察旧有事物的新意识的觉醒。而在禅那中并没有这些。它不过是单纯的心的静寂的修行方法。这

种禅那无疑有其自身的特征，但它与“禅”决非同一。

（五）也许某些基督教的神秘主义者会提出抗辩，但悟并不是看到神。它是对于创造活动的直观，窥见了造物主的工作场所。对这一主要问题，我们从开始就明确断言，并努力陈说。创造者有时忙于创造世界，有时也可能停止工作。但这些事情与禅无关。因为禅不依靠造物主的支持。只要发现人生的根由，禅就满足了。五祖法演（—1104）在弟子面前伸出手，问为什么称它为手。当我们知道它的根由时，这里就有悟，就有禅。然而一旦把被神秘主义称为神的东西放在这里，这里就会有明显的目的物的追求。也就是说，在得到神时，就要拒绝非神。这是自我限制。而禅所要求的是绝对自由。禅要求连神都脱离的独立。“应无所住，而生其心”，就意味着这点。“念佛陀，净汝口”，也是同样的意思。禅决不是追求不净和无神，只是认识到名称的不完全。药山（751—834）在别人询问经典要义时，一言不发，下座归方丈。百丈独自向前数步而止，展开双手。这些行为正传达了此间的消息。

（六）悟不是可供给变态心理学作为研究材料

的病态心理。如果问禅是什么，它就是健全的心理状态。我用了"心的隆起"这个词，这样说也会有人会认为禅是某种普通人必须防范之物。）这完全是一种误解，但不幸的是，却常常为一些偏激的批评家所接受。赵州说："禅就是你每日的心情。"一切都决定于大门是向内开，还是向外开。仅在一瞬间，一切事态一变。人就得到了禅，但自身仍是原样，完全是普通人。然而同时又得到某种全新的东西。因为，所有心的活动现在都在与从前不同的基调上进行，并且得到了更为满足、更为平和、而且从未体会到的欢乐的充实。人生情调为之一变。得到禅，将使人重返青春，使春花看起来更为美丽，使山间小溪看起来更为清冷透明。带来这种状态的主观的革命并不是所谓变态。当人生变得更为快乐，人以他的世界拥抱全宇宙之时，必须承认，悟给我们带来了某种贵重的、具有值得为之努力的价值的东西。

公　案

禅是东方精神无与伦比的产物，它的无与伦比在于遵循实践的方向，对心进行有系统的训练，以此达到悟的境界。在这时，总是显示出悟的神秘。这也许可称之为神秘主义，但就其组织、训练以及最后的完成来说，则与其他所有神秘主义形态迥异。而其原因正是它独有的公案及坐禅的存在。

坐禅，或它的同义语，梵语的禅那，是所谓结伽趺坐的沉思默想。不必说，它起源于印度，随后普及于整个东方，实行于几个世纪以来，至今尚为禅的修行者严格墨守。在这一点上，坐禅作为东方的实际的精神训练法是卓绝的。但只有在其与公案并用时，它才取得更为特殊的形态，成为禅所特有的产物。

坐禅或者禅那是什么，对此详细说明不是本章的目的。本章主要是就目前在东方实行的作为

禅的主要特征的公案，加以说明。禅那原是佛教训练中的三学，即尸罗(戒)、禅那(静虑)、般若(智慧)中的一种。佛教善徒用其全部的诚心诚意恪守佛的垂训，通晓将自己放纵的激情完全抑制住的方法，最后则期望得到足以领会高深的佛教哲理的一切复杂逻辑的智慧。只要缺少这些资格中的一种，就不能被称为释迦牟尼的善徒。然而随着时代推移产生了区别，某些佛教徒现已特别偏重于这三学中的一种。有的成为杰出的道德家，有的成为禅那修行者，有的则努力对佛教教义做知的详尽的研究。禅的修行者们也许可称为禅那的实行者，但在禅中，禅那已不能按其本来的意义来理解。这是因为，禅在这种特殊的印度形态的精神修行实践上，有着与禅那迥异的禅自身的目的。

根据天台宗祖师智者大师对《禅那波罗蜜》所作的系统阐释中引用的大乘经典，禅那是为成就一切信仰坚定的佛教徒所抱的四弘誓愿而实行的。四弦誓愿即：一、众生无边誓愿度；二、烦恼无尽誓愿断；三、法门无量誓愿学；四、佛道无上誓愿成。

接着还讲述了禅的功德：

禅为利智藏，功德之福田。
禅如清净水，能洗诸欲尘。
禅为金刚铠，能遮烦恼箭。
虽未得无为，涅槃分已得。
得金刚三昧，摧碎结使山。
得六神通力，能度无量人。
嚣尘蔽天日，大雨能淹之。
觉观风动之，禅定能灭之。①

禅那，即 Dhyāna，它的语源来自dhyāi。这个词有“知觉”、“反省”、“凝心”等意义。在词源学上，还与含有“持有”、“保持”、“维持”等意义的 dhā 有某种关系。也就是说，dhyā na 意味着使人心凝聚，不能游离于正道，意即把精神集中于思想的唯一目的物上。因此，从事禅或dhyāna的修行，是在将外界一切琐事调整为最佳状态时来支配意识，在这种状态中，精神逐渐能够超越于它的烦恼动乱之上。例如，保持饮食节制，避免过度睡眠，精心保护身体，使姿势保持直立。还有有名的有关调息的印度人的呼吸法，是一门杰出的艺术。其次，禅那修行者还要慎重考虑，选择趺坐

① 《释禅那波罗蜜次第法门》卷一上，《大正藏》卷四十六，476页。

场所。例如，最好避免在市场、工厂以及事务所的附近。其他关于肉体和精神的注意事项、规则等，大多保存下来，在智者大师关于《禅那波罗蜜》的书中有着详细的记述。此书主要是根据大乘观点来讲述的。有关小乘的解释，请读者参考《俱舍论》。

但有关禅那或坐禅的佛教教义确实是很烦琐的问题，因此我们在这里只能讲两三个与禅那经常在同一意义上使用的其他用语，不能过于深入。禅那是指保持心的安静的一般方法，Samādhi(三昧)用以表示作为禅那修行结果所得的心的状态。表示静虑的词一般有六个或七个，各有其特定的意义，在各种书中有关于它们的说明。这些词即 Samāhita(等持)、Samādhi(三摩地)、Samapatti(三摩钵底)、Dhyana(禅那)、Cittaikagrata(心一境)、Samatha(奢摩他)、Drista-dharma Sukhavihara(现法乐住)等。

通过以上有关禅的简单说明已十分清楚，禅修行的坐禅与一般佛教徒实行的坐禅，在心的目的上是不同的。在禅中，禅那或坐禅是用以达到解明公案的手段。在禅中，禅那本身不是目的。从解决公案问题这一点来看，坐禅修行只是第二

义的。无疑，禅那是究极禅的奥义必不可少的条件。这是因为，要了解公案，如果没有彻底的坐禅修行，这种深远的精神真理就不能牢牢扎根于禅学徒的心中。公案和坐禅都是"禅"的婢女，而前者是眼，后者是足。

在中国佛教传播初期，哲理的议论首先引起真挚的佛教徒的注意，华严、法华、般若、涅槃等经典在中国老早就被翻译过来，其中包含的高深的形而上学思想唤起中国学者的极大兴趣，胜过了同类经典中的其他思想。特别是杰出的翻译家鸠摩罗什，是帮助中国佛教学者成功地对原文作知的理解的伟大的推动力。之后，对佛教的伦理研究又兴起了。中国禅宗初祖菩提达磨在六世纪从印度到来时，他被当作一种邪恶教徒受到世人的疾视。佛教哲学家不理解他，憎恨他。六祖慧能从人所不知的地方走出来，成为禅的正宗传道者时，还没有引起其他禅那修行者的特别注意。到这时为止的禅，我们从中国初期佛教传记中读到的，或者从传至现在的有关禅那的经典中推知的，主要还是在小乘流派中的修行。我们今天所知道的禅的确实存在，以后又迅速压倒了一切佛教流派，是慧能以后一两代的事情。现在中

国的佛教寺院没有不属于禅宗的，其中大部分属于临济宗。

禅能这样压倒其他的种种原因之一，就根源于作为因了解公案而得悟的方法的坐禅修行中。然而公案很快被滥用，如后所述，又造成了使禅衰败枯萎的机运。

公案在字面上的意义是指公文或权威法规，是流行于宋代末期的语言。现在指古代禅师的逸话，或是禅师与弟子间的问答，以及禅师提出的命题、提问，禅运用它作为开启人心，达到禅的真理的方法。不用说，在初期并不存在我们今天所知道的公案。这是后代的禅师们出自其热忱的老婆心，为强化缺少天赋的弟子的精神进化计，制造的一种人为手段。心依靠其自身也能长大，不管它也能达到其自身的目的。但人不能无休止地等待，无论对善对恶，总喜欢干涉。他们决不能忍耐，只要抓住机会，不管何时都要做各种帮助。干涉有时有好处，有时则绝对不行，通常在好坏两方面都会起作用。在得大于失的情况下，人们欢迎别人的干涉。把它称为改良或进步。对结果不好的干涉，则称为退步。文明是人为的，技巧性的。然而也有人对它不满，希望返朴归真。

因此，所谓现代的进步，也不一定是全部生活毫无瑕疵的幸福。但在大体上，至少在物质方面，我想我们过上了比以前更幸福的生活，并看到了通向未来的某些进步征兆。因此，我们并没有强烈地表示不平。

与此相同，在纯粹、自然、本质性的禅中导入公案体系，是对禅的冒渎，但在某种意义上也是一种进步。然而，公案体系一旦被引入禅中之后，现在再想废止这一体系是非常困难的。不用说，禅师们为缺少才能、不能象自己那样得到幸福的弟子们着想，想使他们象自己那样熟悉禅的机微，尽力为不能达到禅的真理的人们提供某种帮助，这也是人之常情。只要可能，他们就要把自己在禅的神秘中得到的那种透悟的奇妙的幸福，也传授给自己的弟子。他们这种与舐犊之情类似的本能驱使着他们，使他们思考着如何打开那些放任于无智状态、如果没有侥幸机遇决不会遇到这种幸福的弟子们的心，发现某种能够强行达到悟的未知的美的方法。禅师们很清楚，禅如果不是产生于人的内在要求，就不是本然纯粹并充满创造活力的，而公案的手段和技术却在相当程度上是人工的产物。但是，在很难并很少能得

到真物本身的情况下，即使是类似物，也是天之恩惠。加之，这种真物有着完全消失于人类经验传统之外的倾向，在这种情况下要想尽一切办法，不管是人为的，还是其他什么。尽管是不得不采用的，但也未必只是一时的权宜之计，在其中也许包含着某种完全真实的、并蕴育着多种可能性的东西。正因为如此，公案与坐禅的组织在适当利用时，确实常常能打开我们的心，到达禅的真境地。果真如此的话，我们不应采用它并充分讲求活用的方法吗？

禅师们最初是独学之士。他们不曾接受学校教育，不曾为学习某种课程而进入大学。但是，迫于鼓舞其精神的内在需要，为求得自己必需的知识，他们游历诸方，对体悟毫不懈怠。他们依靠独自的力量完善自己。本来他们也有老师，但老师并非象现在帮助学生那样来指导他们。现在的学生确实常常接受必要之外、有用之外的帮助。这种软弱教育的缺少，才使过去的禅师们成为具有更为雄大气魄的人物。禅在它的初期，即唐代中叶，呈现出生机勃勃的气象，充满活力，原因就在于此。到宋代末期这种公案活动流行时，禅的全盛期已经过去，此后逐渐呈现出衰老

枯萎的征候。

这里有一个向后世学徒垂示的初期公案。六祖在回答明上座"禅是什么"的问题时说："不思善，不思恶，正恁么时，阿那个是明上座本来面目？"① 如果能解开这个"那个是本来面目"的问题，就能得到禅的神秘。也就是要看到"阿伯拉罕诞生前之我"中的这个"我"的真实面目。我们在认识了这个作为个人和好友的极为亲密的"我"时，就可以更为明确地知道真的自我是谁，神是谁。也就是说，六祖慧能教我们与这个本来的"我"，或者用哲理语言来说，与这个内在的真我握手。

在向明上座提出这个问题时，六祖断定明上座的心已经相当圆熟，可以看清此问的精神所在。此问在形式上仅是个疑问，但其实却是为开启听者的心而提出的肯定的命题。六祖知道，明上座的心正处于将要对禅的真理开启之时。明上座已经过了长期的孜孜以求的暗中摸索。他的心恰如熟透的果物，稍一摇动就会落在地上，已经完全成熟。他的心只需来自老师之手的最后一触。对"本

① 《五灯会元》卷二，73 页。

来面目"的追求，是重要的最后完成，明上座的心对真理直接打开并抓住了它。但是，这类"本来面目"的问题，在向未有志于禅的修行的初学者提出时，也会象对明上座提出时那样。打开初学者的心，使他们领悟到这种事实：过去一直认为是日常普通事实的或在理论上当作不可能之事的，未必即是如此，而他们一向所持的对事物的看法缺少一个中心，不能成为自己安身立命的帮助。如果能领会这些，禅的学徒们就应对这一命题深思熟虑；只要有真理存在，就应努力探寻它。公案的目的就是迫使研究者拿出这种参究态度。因此，认真面对公案，必然使自己前进到除了跳入谷底别无出路的精神的断崖旁边。精神生活走到尽头，对最后的把握将要绝望时，也就是在六祖的提问中所期待的"本来面目"的全貌将要被窥到之时。这就可以理解，今天这种公案并没有采取与过去禅的研究开始时完全同一的方法。过去公案在提出时，禅意识已达到顶峰，正所谓万事具备，只欠东风。而现在它却站到了运动的前头，殿后者变为先锋。近来，公案被当作发动者来运用。也就是说，运动或者工作都要接受由它提供的发动机会。尽管开始多少有一些机械的适应，

但它逐渐向禅的真理看齐，顺利地成长起来。打个比方，公案就象酵母起的作用。在因缘齐备、条件充足时，心才能达到大悟的境界。为打开通向隐蔽真理的心，如此方便地运用公案，正是现代式禅的特征。

白隐禅师经常伸出只手，要求弟子们听它的声音。一般来说，只有两手相拍时才能听到声音。从这个意义来说，只手不会发声。然而，白隐要打破立足于逻辑基础的日常经验的根本。这种根本的打破对于在禅的基础上建立新规，是完全必要的。因此，这种明显地违反自然、不合理的要求，由白隐屡次向年轻的僧徒们提出。前面关于"面目"的公案要求看到某种东西，这个有关"音声"的公案则诉诸于某种听觉。但两者的最终目的是一样的，两者都要取出无尽宝藏，打开心的秘室。视觉也好，听觉也好，它们作为公案的主要通过途径，并无多大差别。如禅师所说，公案不过是一块敲门砖，或者是指示月亮的一根手指。它们仅仅是对意识二元性的综合、超越——无论采用什么表现都可以——的意图在这类偶然事件中的表现。心在受到某种束缚、失去自由、听不到声音的情况下，它只能被看作受限制并被分割

的东西。代替对创造之谜的关键的掌握，它可悲地在事物的相对性之下，从而在存在的表面之下被埋葬。在心从束缚中被解放出来之前，人是不能在此世安住的。只手的音声真的响彻上至天界，下至地狱，就恰如本来的面目眺望着创造的全部领域，直至世界的尽头。白隐与六祖相互握手，站在同一个讲坛上。

再举另外一个例子。赵州在回答"如何是祖师西来意"(与问佛教根本义相同)时说："庭前柏树子。"一位僧人问："和尚莫将境示人？"赵州回答："我不将境示人。"僧人又问："如何是祖师西来意？"赵州答："庭前柏树子。"① 这也是向初学者提示的公案。

抽象地来说，即使从常识的观点来看，这些公案也不是完全不合理的。细究起来，在逻辑上还多少有些存身余地。例如，有人会把白隐的只手当作宇宙或绝对性的表象，把赵州的柏树子当作崇高教义的具体表现。在这里，人们也许会发现佛教的多神论倾向。然而，对公案做这种知的理解并不是禅，这类哲理的表征是完全不存在

① 《五灯会元》卷四，202 页。

的。禅决不能与哲学混同。禅作为禅，有其存在的特殊的原因，这一事实决不能忘记。如若不然，禅的全部构造就崩毁了。柏树子永远是柏树子本身，与泛神论或其他的"论"没有任何关系。在广义上或在通俗意义上，赵州都不是哲学家，他是彻头彻尾的禅师。从他口中吐出的一切，都是他的精神经验的直接表露。因此，在禅中主观与客观、思想与存在之类的二元论是完全不存在的。脱离了某种经验主体，柏树子就完全失去了它的意义。如果赵州的语言是知的或概念的东西，我们大概会认为，努力通过逻辑的锁链了解其中包含的意义，就可以解开这一难题。然而禅师们这时会告诉说，禅已远离我们在三千里之外，而赵州的灵魂会在我们始终不能除去的幕布背后朗声大笑。公案就象在逻辑分析所不能到达的我们心灵的最深处培育起来那样而得以运用。心灵成熟了，与赵州的心灵融和为一时，自己就会了解柏树子的意义，对于领悟它的确信就会自然从中产生。

赵州殁后，有人问他的弟子觉铁嘴："承闻赵州有庭前柏树子话，是否？"觉铁嘴说．"无。"这和"事实"完全矛盾，因为赵州此言是众所周知的，

觉铁嘴自己也知道得很清楚。提问者提出这个问题，是想就"柏树子"意义来试验一下他的洞察力。那人又进一步追问："往来皆谓，僧问：'如何是祖师西来意？'州曰：'庭前柏树子。'上座何得言无？"铁嘴说："先师实无此语，和尚莫谤先师好。"① 这是何等大胆无畏的言论。但对于领悟禅的人来说，他的这种明白的否定正是他深暗其师精神的无可争辩的证据。关于他对禅的透悟，没有任何怀疑的余地。使这种对立的相反提案和谐地联系起来，逻辑是毫无办法的。因此，对于那些把以上的柏树子话头当作大乘佛教泛神论表现的批评家，禅也毫不留情地予以排斥。

因此，如前所述，公案一般是遮断了通向合理性的一切道路。也就是说，当我们几次三番向禅师提出自己的见解——用术语来说叫做"参禅"——时，必须宣告自己的知的摸索已经走入穷途。而这正是禅的研究的真正的出发点。任何人都必须体验到这一点才能入禅。一旦到达此地，可以说公案的目的已完成了一半。

为了帮助一般读者理解禅，用简便的语言来

① 《五灯会元》卷四，244 页。

说，在我们心中，在相对构造的意识的"域外"，存在着未知的秘密。将它称为潜意识或超意识，是不妥的。只是因为"域外"这个词对于表达禅意识的某种状态最为便利，所以才用它。而事实上，"域外"也好，潜意识、超意识等等也好，都不存在。心是全一，不能将其分割。此处所谓"不知的境界"，是作为说明禅的通俗方法而借用的。因为我们所知道的知觉领域，已塞满了各种各样的概念的碎屑，除去这些碎屑，对于暗熟禅的经验是绝对必要的。研究禅的心理学家时常说，在我们心中有某种难以接近的领域。在现实中，这种领域离开我们的日常意识而消失，而我们只是为了便于理解，一般才这样说。当公案扫除了通向终极真理的障碍物时，在心中隐藏的秘密之物完全消失了，连平常显得非常神秘的禅的真理也不存在了。

公案既不是谜语，也不是机智的语言。它具有明确的目的，唤起疑念，并尽量把它推向极端。建筑于逻辑基础上的提示，只有通过逻辑的意义才能理解。与之相关的一切疑问或难题，只要顺遂思想的自然流向，就会自行得到解决。众水朝宗于海，这是不言而喻的。但公案却是立于半途

上的铁壁，它威胁着要压伏一切想要超越它的人为的知的努力。赵州唱出"庭前柏树子"时，白隐伸出只手时，并没有能阐明它的意义的逻辑的方法。我们就好象感到自己思想的进程突然被打断，不知道有什么办法可以打破这看起来无法逾越的铁壁，面对此困境而焦虑万分。一旦到达这一极点，我们的全部人格，也就是要突破问题的内在意志，也就是深藏于胸中的性格的根本力量，就会决然而起，与停顿的现状绝裂。心中不再有"彼"、"此"的区别，也不再有自爱之心或自我牺牲的思想，短兵相接，全力以赴地向这公案的铁壁突进。这样对公案舍身相撞，意外地打开了我们从未意识到的内心领域。这是对知的范围中逻辑二元主义界限的超越，同时又意味着更新，应当说是使人能够洞察物的真相的内在意识的觉醒。这时，公案的意义才变得明了，同时人才领悟到冰的寒冷以及它凝结的意义。耳司听，目司明，这是理所当然的。但得到悟的，却是整体的心，或者应当说是心之深处之心。当然，它只是知觉的一种行为，但它是最高级的知觉。禅修行的价值存在于这里，由此禅获得了某种在单纯知性之上的坚定不移的信念。

一旦这种公案壁垒被打破，知的障碍被除去，人又再次回到了所谓相对结构的普通意识。所得又变为无所得。也就是说，只手不与别的手相拍就不会发声，柏树子就直立在窗外，人们的鼻子总是直着长，眼睛总是横排的。禅就是此世的普通事情。曾被想象为横亘于远方的原野，就是我们每日走过的原野。因此，人从悟中走出来时，看到了将各种对象、思想共同包摄于逻辑性之中的亲切的世界，对此口称"善哉"。

在公案组织未存在时，也许禅更为自然，更为纯粹。但能够穷极它的意旨的人，不过是筛选后的少数人。假如我们生活于当时，如果被人粗暴地抓住肩膀推推搡搡，会怎样呢？如果听到大叫"干屎橛"，或者按禅师的吩咐送上蒲团，结果却挨了一顿打，会怎样呢？假如为了探测禅的深邃之处，需要有铁石心肠，必须对禅的可靠性抱有坚定不移的信念，那末也许只有经过长年的瞑想之后，才会看到成功。然而在现代，这样的例子是极少的。一个人根本不能走出禅的迷宫，我们为这一切而感到发狂。在唐代时期，人心单纯，对事物容易相信，那时的人心也没有被知的偏执完全堵塞。但在发生了许多事端的后代，禅的生

气已经难以维持，有必要发现某种使禅向更为亲切、更为深入、更为一般化的方向扩展的手段。公案的修行实践应当对青年或未来的人们发挥作用。禅的存在在这种意义上，毕竟不能成为净土真宗或基督教那样的群众性宗教，但在我看来，禅在六祖慧能后几个世纪中延续传播的原因，主要是植根于它的群众性组织。在禅的故乡中国已不存在纯粹的禅的形式，它的嗣承早已断绝，口念佛号、信奉来世的修行活动大量渗入进来。至今禅仍保持生机，能看到其正统主张的，唯有日本。有许多理由可以相信，它同与坐禅修行相关联的提示公案的方式有关。因此，尽管这种方式确实是人为的，但它却从令人恐惧的失败中保护了我们多数人，而且禅的生命借助于它持续下来。对于适当追求这种方式的人来说，在真正杰出的禅师指导下，有可能获得禅的经验，也必定会得到悟。

这就可以知道，只要按着某种修行道路前进，禅的体验就能够实现。也就是说，公案的修行实践是根据一定目的、建筑于实在基础上的有机活动。因此，决不能将禅与其他神秘主义那种突发的、无法经验的反复无常状态混为一谈。因此，

作为禅的最主要特征的，就是公案的有机组织。把我们从对于禅陷入的梦幻状态、单纯的默想和偏执的修行中解救出来的，正是这一组织。有志于禅，就要在生命的活动状态中把握生命。阻遏生命之流，或者从外面端望它，不是禅的工作。在我们的精神幻影面前时常摆上公案，心就不能东游西荡，而经常处于完全的活动状态。悟就是在这种心的活动中获得的，而并非如有些人想象的靠压抑心的活动才能得到。禅与一般所理解、所实行的默想有多大差别，通过以上有关公案性质的说明也更为清楚了。

禅的组织化开始于中国五代时期，即十世纪时。在日本，它的完成是依靠德川时代出现的白隐禅师的天才。对于滥用公案的世人的非难，姑且不论，把日本的禅从灭亡中拯救出来的，正是公案。请看看现在不过保留了单纯名目的中国禅处于何种境地，再请看看现在日本曹洞宗禅的信徒中流行的一般倾向吧。曹洞宗禅中有很多优点，这是不可否认的事实。但如果从有关禅的生命这点出发，对此作出公正的批评，应当说采用公案方式的临济禅中才具有伟大的活力。

或许有人说："如果禅确实如你所说，远远超

脱于知的范围之外，那末在它之中不应有任何组织。事实上，什么都不能有。因为组织这个观念本身，已经是知的东西。作为首尾一致完全合理的产物，禅必须除去一切带有经过、组织、训练色彩的内容，而止于单纯绝对的经验。公案是无用的赘物，是表面文章，是完全的矛盾。”

从理论上讲，或者从绝对的观点来看，这话是对的。从认为禅是短兵相接这一点来看，公案是没有必要的，迂曲的说明方法也是无用的。只要有竹篦、扇子或一句话，即足矣。然而就连“这是竹篦”、“听”、“看”这些话，禅也已经不在其中。禅就如电光，连一丝思考余地也没有。我们谈论公案或组织，仅是就禅的实际习惯方面而言。如前所述，就连本书的写作也是一种让步、辩解和妥协。禅的组织化更是如此。

对于门外汉来说，这种组织化不象是组织化，它看起来充满了矛盾。就连禅师们也互相否定，互相非难。一个人的主张遭到另一个人的断然否定，或挖苦嘲讽。因此，初学者只能把这些看作是无休止的无益的纠缠，对其作用迷惑不解。这样，公案对于他们来说，就象是把他们引入没有尽头的迷宫的工具。

为理解禅，必须把无缝金襴从里面翻过来，这样就可以看清它的经纬线索。把禅从里面翻过来也是很必要的。宋代的一位大师汾阳(947—1024)说："识得拄杖，参学事毕。"这其实应当作一个简单的公案。禅者手持一根称为拄杖的木棒，这是一种表示宗教权威的工具，但也是昔日跋山涉水、游历四方时使用的棒子。这是禅者最常用的东西之一，而为了说明教义，也常常在僧众集会时取出来。它在僧众间屡屡引出大议论。一位禅师反对汾阳的意见，他说："识得拄杖，入地狱如箭。"如果这是正确的，恐怕没有人会有志于禅的研究了。这位禅师的意思是否在这话的反面呢？此外还有一位破庵禅师，对此棒不象上面那么过激，说的话完全合理，十分平常："识得拄杖，且拈靠壁。"① 以上三位禅师无论谁都是主张同一事实，指示同一真理吗？还是不仅在语言上，而且在事实上和意义上，其主张也背道而驰呢？我们再来考察一下其他禅师有关棒的提示。

睡龙一日上堂，拈起拄杖说："二十年住山，全得者个气力。"于是，一位僧人问："得它什么

① 以上参看《汾阳无德禅师语录》卷上，《大正藏》卷四十七，599页；及《破庵祖先禅师语录》，《续藏经》本。

力?"睡龙答道："过溪过岭，东拄西拄。"

后来，另一位招庆禅师听到此言后说："我则不恁么道。"一位僧人问："和尚作么生道?"招庆取棒在手，立刻下堂拄着走出去了。破庵对这两位禅师做了如下评述："睡龙好条拄杖，可惜龙头蛇尾。更得招庆随后打揲撒，大似画虎添斑。当时待它道和尚得它什么力，拈柱杖便掷，管取拏云攫雾。"①

对此，我们大概会感到茫然不可解，而问：为什么要这样吵闹?如果现代的禅形成为某一种体系，它会是什么体系呢?看起来确实是浑沌一片。禅师们的话充满了矛盾，但从禅的观点来看就可以明白，在这种错杂混乱中有着一脉相承之处，禅师们的互相援助是最为有力的。他们在表面上采取明显的反驳态度，但其实决不妨碍从心底表示赞成。就象这样，没有一点逻辑，而是用禅特有的方法互相称赞，公案的生命和真理就存在于其中。对于死的提倡大概也不能收到如此丰富的效果。白隐的只手也好，赵州的柏树子也好，或者六祖的本来面目也好，一切都依靠这个核心

① 《破庵祖先禅师语录》。

活着。一旦接触到它的真髓，宇宙万象就会从被我们用逻辑和分析埋葬的墓地中站起来。

为了帮助那些为理解禅，想要进一步了解供学徒参究的公案的人，下面再举两三个例子。仰山(814—890)住东平时，沩山(771—853)曾送他一面镜子。仰山上堂，举起镜子示众，说："且道是沩山镜，东平镜？若道是东平镜，又是沩山送来。若道是沩山镜，又在东平手里。道得则留取，道不得则扑破去也。"众无语，仰山遂将镜子打破。①

洞山曾到云门处求教。云门问："近离甚处？"洞山说："查渡。"云门问："夏在甚处？"洞山说："湖南报慈。"云门问："几时离彼？"洞山说："八月二十五。"云门忽然厉声喝道："放汝三顿棒。"次日，洞山又来问讯："昨日蒙和尚放三顿棒，不知过在甚么处？"云门喝道："饭袋子，江西湖南便恁么去？"②

沩山假寐时，仰山来问讯，沩山便回面向壁。仰山问："和尚何得如此？"沩山象是刚睡醒一样，起身说："我适来得一梦，你试为我原看。"于

① 《五灯会元》卷九，533 页。
② 《五灯会元》卷十五，940 页。

是，仰山打来一盆水，与师洗面。过了一会儿，另一位僧人香岩也来问讯，沩山说："我适来得一梦，寂子为我原了，汝更与我原看。"香岩于是端来一杯茶。沩山夸奖他们说："二子见解，过于鹙子。"①

石霜死后，弟子们想请首座继续当住持，但石霜的侍者九峰说："须明得先师意，始可。"首座问："先师有甚么意？"九峰说："先师道：'休去，歇去，冷湫湫地去，一念万年去，寒灰枯木去，古庙香炉去，一条白练去，其余则不。'问：如何是一条白练去？"首座说："这个只是明一色边事。"九峰说："元来未会先师意在。"首座说："你不肯我，那但装香来，香烟断处，若去不得，即不会先师意。"遂焚香，香烟未断，首座已陷入无意识状态，再也没起来。这时，九峰拊着已经逝去的首座的背说："坐脱(坐着而死)立亡，即不无先师意，未梦现在。"② 如果认真玩味这件事，禅与为无价值的修练而浪费一生是完全不同的这一事实就不说自明了。

公案的数目传统上规定为一千七百件，这是

---

① 《五灯会元》卷九，525页。

② 《五灯会元》卷六，304页。

最普通的计算方法。从实际效果来看，公案有十件，或者更少，有五件，一件，就能充分开启人心，将其引入禅的终极的真理。然而，要得到彻底的悟，只需对禅的终极目的抱有不屈不挠的信仰，并乘着牺牲精神的最高潮，就可以实现。不必象一般临济宗教徒那样，只有顺次踏破公案才能实现。公案的数目完全没有关系，必不可少的是信仰和个人的努力。没有这些，禅只能是一个泡影。将禅当作暝想的、抽象的东西的人，不能深入它的奥义。它需要用最高的意志力来探测。公案的数目仅只数百种，或者如同充斥宇宙的无限的物体数目那样多，对于我们都没有必要。只要能使人们普遍地观察万物生生不息的现实，借此彻底掌握充分的洞察力，公案自身的使命也就宣告完成。

公案组织中潜伏的危险，其实就在这里。人们倾向于把公案当作禅研究的一切，因此忘记了开发自己内在生活的禅的真正目的。有一种倾向，认为只要历数公案就尽了禅研究之能事。陷入这一陷阱的人，实在为数不少。而它的必然结果，就是禅的腐败与崩毁。大慧禅师烧毁了他的老师圆悟编写的有关百件公案的著作，就是因为他担

心这件事情。一百件公案是由雪窦用禅所特有的音律法，一一加以注解、赏赞和玩味。大慧的老师圆悟又对此进行评唱和讲述。大慧是真正的禅修行者，在老师对这些精选的公案进行批评时，清楚地懂得老师的心意。他还知道，老师的百件公案日后必定成为禅的自杀工具，因此把它们全部投入火中。

然而，此书并没有全部烧掉，至今还保存在我们手中，作为禅的主要典籍之一，解决了许多难点。实际上，它是禅研究的基准性和权威性的著作。今天为解决禅研究中的疑点，还需要查阅。此书在日本称为《碧岩集》。但对于门外汉来说，却象是一部天书。首先，它的汉文不是古典的，尽管文笔生动，但一般读者很难读懂，只有通晓禅文学的特殊语言的人才能领会。其中充满了唐宋时代的俗语和句式。其次，它的文体是这类作品所特有的，它的思想和表达方式，既不是一般的佛教语言，也不是我们至少已读惯的古典文体。期待读这种文体的读者，会不知所措。这些文字上的难点加起来，使《碧岩集》自然充满了禅的气氛。但想要了解禅的修行者是如何对待公案的人，最好还是翻翻此书。

此外还有一些关于公案的、多少与《碧岩集》近似的著作，如《从容录》、《无门关》、《槐安国语》等。实际上，称为"语录"的所有禅僧的著作，以及以记言为主的禅师们的历史传记，都充斥着对公案的各种观赏批评，都是以美术家赏玩优秀作品的那种态度和方法记述下来的。

几乎所有禅师都留下了语录，以至由它们形成了被称作禅文学的这类作品。佛教的哲理研究通过各种注疏、解释，极为详尽，并包含着复杂的解析，与此相对，禅提供了强劲的批评、警句式的提言以及嘲讽的评论，形成了与前者的鲜明对比。禅文学的另一特征应当说是对诗的偏好。自宋代以后，公案开始接受诗文的鉴赏和批评。有名的例子，可以在《碧岩集》或《从容录》中看到。前者是雪窦对自己选择的百件公案所作的诗文的讲释，后者著者为宏智，对另一种公案集加以同样的诗文的注释。禅在诗中比在哲学中更容易找到它的表现形式。这一点也说明，禅不是知性的，而是知觉的，直感的。禅对诗的偏好，自然是难以避免的。

这里，再从宋朝的两大禅师雪窦和圆悟共著的《碧岩集》中引录一段公案，也许并非多余。这

是百件公案中的第五十五则。

序言出自圆悟之手，有一个专门名称叫“垂示”。其次是公案本身，其中到处插进了被称为“著语”的意味极强的注解。第三是称为“评唱”的圆悟自己的讲解。第四是称为“颂”(梵语 gāthā)的雪窦所作的押韵的批判、评述，其中也同样插入了圆悟的著语。最后是圆悟对于雪窦诗的评释。因此，全体由五部分组成。有时缺少开始的垂示。

第五十五则　道吾一家吊慰

一、垂示。

垂示云：稳密全真，当头取证。涉流转物，直下承当。向击石火、闪电光中，坐断淆讹；于据虎头、收虎尾处，壁立千仞。则且置放一线道，还有为人处也无？试举看。

二、本则。

举：道吾与渐源至一家吊慰。源拍棺云：“生邪死邪？”[1]吾云：“生也不道，死也不道。”[2]源云：“为什么不道？”[3]吾云：“不道不道。”[4]回至中路，源云：“和尚快与某甲道。若不道，打和尚去也。”吾云：“打即任打，道即不道。”[5]源便打。后道吾迁化，源

到石霜举似前话。霜云："生也不道，死也不道。"[6]源云："为什么不道？"霜云："不道不道。"源于言下有省。一日将锹子，于法堂上从东过西，从西过东。[7]霜云："作什么？"源云："觅先师灵骨。"霜云："洪波浩渺，白浪滔天，觅什么先师灵骨？"雪窦著语云："苍天苍天。"[8]源云："正好著力。"[9]太原孚云："先师灵骨犹在。"[10]

以下举一部分圆悟的著语，原是按数字所示分别附于各句之后的。

〔1〕道什么？好不惺惺。这汉犹在两头。

〔2〕龙吟雾起，虎啸风生。买帽相头。老婆心切。

〔3〕蹉过了也。果然错会。

〔4〕恶水蓦头浇。前箭犹轻后箭深。

〔5〕再三须重事。就身打劫。这老汉满身泥水。(这是非常亲切的意思。)初心不改。

〔6〕可杀新鲜。这般茶饭却原来有人吃。

〔7〕也是死中得活。好与先师出气。莫问他。且看这汉一场懡㦬。

〔8〕太迟生。贼过后张弓。好与一坑埋却。

〔9〕且道落在什么处。先师曾向尔道什

么。这汉从头到尾，直至如今，出身不得。

〔10〕大众见么？闪电相似。是什么破草鞋。犹较些子。

三、评唱。

道吾与渐源，至一家吊慰。源拍棺木云："生邪死邪？"吾曰："生也不道，死也不道。"若向句下便入得，言下便知归，只这便是透脱生死底关键。其或未然，往往当头蹉过。看他古人行住坐卧，不妨以此事为念。才至人家吊慰，渐源便拍棺问道吾云："生邪死邪。"道吾不移易一丝毫，对他道："生也不道，死也不道。"渐源当面蹉过，逐他语句走更云："为什么不道？"吾云："不道不道。"吾可谓赤心片片，将错就错。源犹自不惺惺，回至中路又云："和尚快与某甲道。若不道，打和尚去也。"这汉识什么好恶，所谓好心不得好报。道吾依旧老婆心切，更向他道："打即任打，道即不道。"

源便打。虽然如是，却是他赢得一筹。道吾恁么血滴滴地为他，渐源得恁么不瞥地。道吾既被他打，遂向渐源云："汝且去。恐院

中知事探得，与尔作祸。"

密遣渐源出去，道吾忒杀伤慈。源后来至一小院，闻行者诵观音经云："应以比丘身得度者，即现比丘身，而为说法。"忽然大悟云："我当时错怪先师，争知此事，不在言句上。"

古人道："没量大人，被语脉里转却。"有底情解道，道吾云不道不道，便是道了也。唤作打背翻筋斗，教人摸索不著。若恁么会，作么生得平稳去，若脚踏实地，不隔一丝毫？

不见七贤女游尸陀林，遂指尸问云："尸在这里，人在什么处？"大姊云："作么作么？"一众齐证无生法忍。且道有几个？千个万个，只是一个。

渐源后到石霜，举前话，石霜依前云："生也不道，死也不道。"源云："为什么不道？"霜云："不道不道。"他便悟去。

一日将锹子，于法堂上从东过西，从西过东，意欲呈己见解。霜果问云："作什么？"源云："觅先师灵骨。"霜便截断他脚跟云："我这里洪波浩渺，白浪滔天，觅什么先师灵

骨？"他既是觅先师灵骨，石霜为什么却恁么道？到这里，若于"生也不道，死也不道"处言下荐得，方知自始至终，全机受用。尔若作道理，拟议寻思，直是难见。渐源云："正好著力。"看他悟后，道得自然奇特。道吾一片顶骨如金色，击时作铜声。雪窦著语云："苍天苍天。"其意落在两边。太原孚云："先师灵骨犹在。"自然道得稳当。

这一落索，一时拈向一边。且道作么生是省要处，作么生是著力处？不见道："一处透，千处万处一时透。"若向"不道不道"处透得去，便乃坐断天下人舌头。若透不得，也须是自参自悟，不可容易过日，可惜许时光。

四、颂。

下面是被称为颂的雪窦有名的诗。此颂原本同样附有圆悟嘲讽的语言，而且后面有对全节的说明性的注释。因怕两者同引引起读者厌倦，这里就省略了。只要能说明《碧岩集》是如何写成的，禅师们又是如何运用此派佛教的独特方法来对待公案的，就已足矣。

兔马有角，牛羊无角。
绝毫绝厘，如山如岳。
黄金灵骨今犹在，
白浪滔天何处着？
无处着，支履西归曾失却。

禅堂与僧侣生活

禅堂是禅教育僧侣的场所。了解了禅堂制度是怎样规定的，也就了解了禅的实际和训练情况。这是一种无与伦比的制度。日本以禅宗为主的寺院，大部分具备这种制度。看到这种禅堂中的僧侣生活，我们可以联想到印度僧伽的生活。

这种制度是由中国的百丈禅师在一千多年前创立的。他是一位以"一日不作，一日不食"作为自己生活指导原则的著名高僧。弟子们担心他的身体，希望耄耋之年的他停止所喜好的劳作，但他屡次不听劝告，弟子们只好将他劳作的工具藏起来。他表示不劳作就不能食，于是拒绝进食。这样，在禅堂中，通常被认为是男子工作的劳动，特别成为禅僧生活的主要部分。劳动的大部分是手工劳作，主要是扫除、洗濯，烧饭，拾柴，或者到远近村落去化缘。任何工作都不被视为卑贱，亲如手足之情连结着僧院所有人员。他们相

信劳动的神圣，无论何种体力劳动，或普通视为卑贱的工作，大家都毫无厌恶地共同来做。他们就象印度的僧侣、乞食者那样毫不懈怠。

从心理学来看，只有这种体力劳动才是真正符合需要的。因为这种活动是治疗由瞑想习惯而产生的心的迟钝——禅最易陷入此弊——的最好方法。大多数宗教隐者的苦行，并不是身心一致的活动。他们想的是，身体被心所截断，或者心被身体所截断，好象身体是身体、心是心似的，而忘了这种截断仅仅存在于观念中或假说中。禅修行的目的就是不承认这种最基本的区分，时常注意避免只强调身心某一方面的习惯。真的悟不是空虚状态，但必须达到连任何区分的念头都没有的状态。由寂静的瞑想屡屡产生的心的沉滞，对于悟的成熟没有任何帮助。希望修禅有进的人必须时刻注意，不要使最根本之处的本来的心的活动完全丧失其流动性。这正是禅的修行者反对单纯的"禅那"实习的原因之一。经常忙碌操作的身体，必然使其心保持爽快，处于紧张状态中。

从道德上来看，消耗体力的劳动另一方面则检验了思想是否健全。在禅中，特别能看到这一点的真实意义。不能反映任何实际生活的抽象概

念，在禅中是毫无价值的。信念应当通过经验而获得，不能依靠抽象。道德的肯定必须置于知的判断的位置之上，也就是说，真理必须立足于人的生活经验之中。禅的修行者认为，捕风捉影的空想不是我们的本领。他们当然也静坐修禅，但只有当希望它与劳动中所得的一切教训融为一体时，才理所当然地这样做。另一方面，他们禁止终日沉浸于瞑想三昧之中，因此能将在静坐中所得的思想全部移入活动中，这样在现实活动领域中检验其有效性。如果寺院不相信劳动的作用，不注意僧侣的血液循环和筋骨锻炼，我相信，禅的功夫也只能堕落为单纯的催眠和诱至失神的方法。中国和日本的禅师们特意辛辛苦苦收获保藏的一切宝物，也只能作为毫无价值的赘物而扔掉。

下面谈谈日本的禅堂。这是一种长方形的建筑，其大小根据僧侣人数多少有所不同。以镰仓圆觉寺为例，大约为三丈六尺乘六丈五尺，容纳三四十名僧侣。一个僧人可占有的面积为一叠(即三尺乘六尺的长方形席子)，他坐在这里，也在这里坐禅、瞑想，晚上还在这里铺开被子睡觉。被子不论冬夏，只有一床五尺或六尺长的。连枕头也没有，各人用自己的所有物随便当作枕头。

可是，他们的所有物只有这些：一领袈裟，一件衣服，二三册书，剃刀，几个碗，这就是全部。他们把这些东西装在一个宽一尺、长一尺三寸、高三寸半的纸制的箱子里，旅行时用一条很宽的带子把它挂在胸前，这样，这全部所有物就和它的所有主一起行走了。所谓"树下石上，一衣一钵"，真实地描绘了印度的僧侣生活。与之相比，现代的僧侣应当说得到了很丰富的物质供给。禅僧的要求更被限制在最小限度内，因此如果谁想要模仿这种僧侣生活，就必须能过这种单纯的生活——恐怕它是世界上最单纯的生活。依照佛教教义，所有欲是人类极易陷入的诱惑中最坏的一种情欲。事实上，在此世上诱发不幸的最为常见的原因，就是对所有欲的追求。为了追求权力，强者常常在弱者头上滥施淫威；为了追求富有，富者和贫者常常变为仇敌而争斗。在这种所有欲和控制欲不能得到根绝或充分调节的情况下，国际战争只能愈演愈烈，社会不安只能愈来愈增加。这样下去，社会还能在与我们所知的历史情况全然不同的基础上重新改建吗？由这种希求个人或国家膨胀的单纯欲望所产生的权势的增加、财富的积累，还能得到抑制吗？佛教僧侣对人生

中的这种完全不合理的现象深感失望，于是走向另一极端。这种将僧侣的所有物装进一个小箱中的禅的理想，尽管十分微弱，但在这里应当看作是他们对现代社会组织的沉默的抗议。

在印度，僧侣在午后决不能进食，早饭也不是欧美人所说的那种早饭。他们一天内只能吃一顿合适的饭食。尽管禅僧也不吃晚饭，但也有迫于体气需要而吃的。他们为了气体安畅而进食，将它称为药石。早饭在天亮前吃，吃的是粥和咸菜。主餐在午前十时左右，有米饭(或麦饭)、菜汤、咸菜。午后四时吃中午所剩的饭，并无特别用意。如果不是接受施主招待或信徒的邀请，他们的饭食一年到头都不会有什么变化。贫乏和单调正是他们的规律。

然而，不能把禁欲主义当作禅僧生活的理想。因为在关系到它的终极意义时，禅既不是禁欲主义，也不是其他的伦理体系。禅作为普通佛教的一派，多少具有印度教的苦行主义训练的缺陷，所以有时可以在其中看到对抑制或超脱教义的鼓吹。但这不过是从外观上来看。僧侣生活的中心思想，是要求对被给予的物加以最好的利用，决不能白白消耗，这也是佛教的贯穿一切的精神。

事实上，智能、想象和其他所有心的机能，以及围绕我们的客观对象——也包括我们的身体——这一切，都是为了充分发挥我们所有的最高能力并使之向上，而给予我们的。因此，并不是为了与他人的利益和权利相冲突，毁坏他人的利益，并不是为了这种单纯个人的一时冲动或欲望的满足。在僧侣生活的单调和贫乏之下包含的若干内在思想，首先是这一点。

开饭时敲响云板，僧人们各自捧钵，列队自禅堂而出。指挥者鸣铃之后，他们才能落座。碗是木制或纸制的漆器，一般有四个或五个，相互叠在一起。经文(心经)和五观诵读完毕后，管事僧给打饭。但在下箸之前，他们要为死者、此世和彼世的生者(人类之外的灵魂)祈福，各分出七粒饭来奉献于他们的灵前。进食时堂内一片肃静，食器轻拿轻放，谈话停止了，谁都一言不发。在要求添饭时，合掌示意，进食对于他们具有严肃的意义。当二次添饭时，管事僧将饭盆放在僧人面前，僧人拿起碗，轻轻摩挲碗底，把它擦净，以免弄脏管事的手。在管事盛饭时，僧人两手相合，盛够时则轻摩两掌，以示饭菜都足够了。

按照规则，供养僧人的饭食不能有多余的，

连剩下的残渣也要打扫干净，因为这是他们的宗教。吃了三碗或四碗后，用餐完毕，指挥者敲响云板，管事搬来热水。僧众各自用最大的碗盛满热水，将其他食器放入其中仔细洗涮，用自己带来的布擦干净。然后搬来木槽，将脏物倒入其中。僧人各自将自己的碗收起，用布包好。这时，在饭桌上只剩下刚才为精灵供奉的少许饭粒，又和原来一样空无所有。云板再次敲响，僧众们和来时相同，再次列队肃静地离开饭堂。

禅僧的劳动是人所熟知的。在不进行室内研究的日子里，大约夏天是五时半，冬天是六时半左右，早饭后立刻到庭院或禅堂附属的田地中耕作。以后，一群人又到附近的村中化缘。他们经常把寺院内外打扫得干干净净，以至于我们平常说“象是到了禅寺”时，就意味着已经扫除完毕。禅堂大多有一些施主信徒，由他们供给米和蔬菜。我们还常常看到，僧侣到十几里远的地方去买南瓜、甘薯和萝卜，把它们装在大车上，在乡间小路上拉回来。他们有时还到山上砍柴，也能干各种农活。他们必须过自给自足的生活，所以他们既能当农夫，也能当熟练工人或非熟练工人。在专门的建筑师指导下，还常常修建禅堂或其他房

屋。他们决不敷衍从事，只怕比一般劳动者还要辛苦。然而，这样从事劳动就是他们的宗教。

禅僧是自治体。在他们之中，有他们自己的厨师、监督、管理人、寺守、司仪等。住持，也就是师傅，是禅堂的精神支柱，但不直接负责监督僧众，它由经过数年考验、人格得到陶冶训练的年长僧侣担任。说到禅的本领时，人们首先为它高深莫测的禅理而惊异。因此，可能在想象中认为，禅堂里的人一定是板着面孔，脸色苍白，总是垂头默想，与外界毫无接触。但禅僧们却是健康地生活着的、使劲干着粗笨工作的普通人。他们很快活，富于诙谐，并互相帮助。由于自己具有教养，而把他们当作低等的、无价值的予以鄙视，是绝对不行的。百丈的精神体现在他们身上，他们的能力就这样得到完满的发展。僧侣们主要接受的不是由书本或抽象说教提供的形式的和文字的教育，禅堂生活的基本原则是"依靠行为的生活"，所以他们的修行都是实际的和有效的。他们蔑视软弱教育，把它看作是给病人提供的软食。据民间传说，狮子产仔后三天，就把它们扔到绝壁下，检验它们是否能够自己爬上来，爬不上来的就弃置不顾。传说的真伪姑且不论，禅师们对

弟子所采取的种种手段，乍看起来是违背常识的，却与此十分相似。僧侣们常常没有足以保暖的衣裳，没有足以充饥的食物，也没有充足的睡眠，但却被要求从事更多的精神工作和体力劳动。然而，这些外部的诸种缺乏与内在的精进相辅相成，对僧侣的性格产生作用，使他具备了成为够格禅师的优秀品格。这种无与伦比的组织，至今还在各处临济宗的禅堂中实行，现在人们还普遍希望，从禅堂生活中接受尽可能多的教育。

然而，现代商业主义、机械主义无慈悲的潮流蔓延于东方，甚至于无往而不胜。经过漫长时间保留下来的禅的这个孤岛，只怕在不远的将来就要被物质主义的污浊波涛所淹没。连僧侣自身也渐渐误解了祖师的精神。对这种僧院的教育方法，尽管有实行改革的必要，但如果要使禅传之永久，保持其生命，就必须保存对于人生和事业的崇高而虔诚的精神。

在理论上，禅是超越全宇宙的，不受对偶规则的束缚。然而，这是一块极易滑倒的地面，能够在这上面站立行走的人是极少的。而一旦滑倒，危险就会接踵而至。禅的修行者也会象中世纪的神秘主义者那样失去平衡，成为放浪的自由

主义者。历史即是见证，心理学也能很容易地说明这种退化过程。一位禅师说："让人的理想如同毗卢遮那之冠那样崇高，但却让他的一生如同跪倒于赤子脚下那样谦恭吧。"禅宗的僧院生活有许多细密规定，要求禅僧身体力行地服从于上述精神，直至这些细微之处。正是这一点，直到今日防止了禅堕落为中世纪神秘主义的水平。这正是禅堂生活能够给禅的教训以伟大影响的原因。

唐朝的丹霞泊于首府的慧林寺时，遇天大寒，取下寺里的木佛烧火取暖，院主见此大怒，呵道："何得烧我木佛？"丹霞以杖子拨火，说："吾烧取舍利。"院主说："木佛何有舍利？"丹霞答道："既无舍利，更取两尊烧。"院主因为抗议丹霞的这种无信仰行为，自后眉发断落，而丹霞没有得到任何惩罚。①

尽管这是有名的传说，但我对这段传说的历史可靠性抱有疑义。许多禅师承认被认为是冒渎佛陀的丹霞具有精神教养，一位僧人就丹霞烧佛的精神向他的师傅求教，他的师傅回答说："寒即向火。"僧人又问："那末，这种行为究竟是对是错？"师傅答道："热即向凉。"

① 《五灯会元》卷五，262页。

不管从纯粹的禅的立场来看，丹霞的行为有何真实价值，但从普通见解来看，他的行为无疑是很严重的谤佛。这种行为是虔诚的佛教徒都应竭力避免的。未充分理解禅的人，把种种错误和当罚的行为都置于禅的名义之下。因此，禅院的规则极为严厉，以打消我们心中固执的傲慢，让我们饮净谦恭杯中的最后一滴酒。

明朝的袾宏(1532—1612)在撰写《缁门崇行录》时，一位自以为是的僧人走来说："对禅应褒应贬丝毫未提，有何道理写此书？"袾宏说："五蕴纷乱，四大强盛，为何说不是恶？"僧人仍坚持说："四大毕竟空，五蕴亦不实。"袾宏给他脸上一掌，说："耽学之人迂腐之极，你并不懂得真理。你还想说什么？"但僧人什么也答不上来，悻悻而去。袾宏微笑着说："就说这些么？为何不拭去自己脸上的污物？"禅的修行必须有高明的洞察力与深沉的谦虚柔和之心，相辅相成而行。

在僧院生活中，还为僧侣特别安排了精神训练时期。在此期间，除非绝对必要，完全不从事手工劳作。这种时期称为大接心，在称为夏安居和冬安居的不同季节中进行，每次要持续一周时间。根据地区有所不同，但大体上夏安居从四月

开始，到八月结束；冬安居从十月开始，到翌年二月结束。所谓接心，意味着心的"集中"或"统摄"。在接心会进行期间，僧侣禁止在禅堂内走动，要比平常起得更早，睡得更晚，坚持坐禅。每日进行提唱，教科书主要是采用《碧岩集》，或《临济录》、《无门关》、《虚堂录》、《槐安国语》等。《临济录》编集了临济宗创始人的说教和问答。《碧岩集》如前所述，收集了百件公案，有注释、讲解、批评等内容。《无门关》也是收集的公案，有四十八则对于禅的特殊的注解，比《碧岩集》简单。《虚堂录》包括了宋代虚堂禅师的语录、诗偈及其他作品。虚堂是大应国师的师傅，禅的这一系统目前在日本仍很繁荣。《槐安国语》是由白隐编集的大灯国师的教诲以及古德们的批判注释。这些书对一般读者来说，只能是"obscurum per obscurius"(不可解中的不可解)。未能对禅的真理打开心扉的人，是无法理解的，即使听毕讲演，也还是如堕五里雾中。这种不可解不一定是因为难解，而是因为听讲者还背负着相对观念的坚壳。

接心会除举行提唱外，还进行参禅。所谓参禅，就是弟子到师傅那里讲述对于公案的意见，接受师傅的批评检查。一般情况下，参禅每日进

行两次，在特别设置的"精神集中"(即接心)期间，僧人必须每日会见师傅四至五次。这种会见是单独进行的，一个人一个人地到师傅房间去，在房间内态度十分庄重地进行，有如举行仪式。在跨入师傅室门之前，首先俯身施礼三次，然后进入室内，两掌合于胸前而进，走近师傅时，再一次俯身施礼坐下。这种礼仪结束后，不必再进行形式上的寒暄。只要从禅的见解来看是必要的，两人可以针锋相对地交锋。然而，师傅和弟子的唯一意图，是诚心诚意地弘扬禅的真理，其他要求都不过是第二位的。会见结束后，僧人以和刚才进来时同样在庄重的礼仪退出。这种参禅对师傅来说，也必须有非同寻常的耐心。因为每一次参禅都要以三十名左右的僧侣为对手，要保持一小时以上的毫不分心的紧张状态。

在有关禅的理解上，要对师傅保持绝对信赖。然而，如果弟子相信自己对师傅见解的怀疑有充分根据，他可以在参禅时个别地将此问题解决。因此，这种意见的提出，无论对师傅还是对徒弟来说，决不是轻松的游戏．实际上，这是最真挚的事情，因此禅的训练才有很大的精神价值存在。作为实例，我们可以来看看日本现代临济禅的创

始者白隐的一段经历。

夏日一天傍晚，老师正坐在屋檐下纳凉，白隐来提问，老师大骂："妄想情解！"白隐也高声叫道："妄想情解！"师傅捉住他，打了二三十拳，将他推落堂下。当时正是霖雨之后，白隐在泥土上偃卧，气息共尽，动也动不得。师傅在檐上呵呵大笑，过了一会儿，白隐清醒过来，起来施礼，浑身汗流，师傅高声叫道："此守藏穷鬼子！"

此后，白隐日夜参省，废寝忘食。一天，觉得自己有些省悟，又来到师傅房内，使尽浑身解数与师傅争论，师傅仍不首肯，只是说："守藏穷鬼子！"

白隐陷入绝望，决心辞别师傅到他处去。一日，正在村里化缘，有个狂人要用笤帚打他，白隐忽觉省悟，禅的真理突如其来地闪现在他眼前，从前隐藏的真理被他完全抓住了。他喜不自禁，回到师傅门下，将途中所得演说一遍，师傅并不置可否，只是微微笑而已，从此才不骂他"守藏穷鬼子"。①

现代日本禅的祖先确实经过这种训练。把白隐推到泥地上的正受，是个多么残酷的老头啊。但当他的弟子经过苛刻对待后，得意洋洋回来时，

① 见《远罗天釜》。

他又是多么亲切的人啊。事实上，在禅中没有微温的东西。微温的东西不是禅。禅期望人们达到真理的最深层。这时，人脱去了知的或其他一切外表的粉饰，回到了本来的赤裸裸的自我，真理因此才能够被抓住。正受的一掌剥掉了自隐的幻觉和不诚之心。因为我们最深处的自我是藏在一些与真毫无关系的幻觉和不诚之心的黑箱中的，所以，为了让弟子们达到这最深的自我，真正获得禅的知识，禅师们往往诉诸于这种乍看起来不近人情的方法。即使很客气地说，这种方法也是毫无亲切之处的。

禅堂生活不是象公立学校那样，有固定的毕业期限。有的人在里面住了二十年，也不能毕业。如果用普通的能力和坚韧不拔的精神，十年之内可以通晓禅的一切教训的深入部分。但是，将禅的真理贯穿于人生的每一时刻，即完全为禅的精神所浸透，则是另一个问题。人的一生恐怕过于短暂了，因为据说连释迦和弥勒都没能完成自己训练的一半。

要成为圆满具足的禅师，仅仅了解禅的真理是不够的，还必须通过所谓“圣胎长养”的时期。此语原出自于道教，现在禅也在广义上用它指渗

透着悟的生活。如果在够格的师傅指导下修行，僧侣最终可以获得有关禅的秘密的全部知识。然而在最高意义上，它们多少是知性的。僧侣的生命必须从内至外，与知识完全合一。做到这一点，又需要一段时间的训练。这是因为，他在禅堂中所得到的，不过是指示了今后他应当向各处贯注的最高努力是什么。但是，不能再强迫他留在禅堂内，相反，他的知的造诣必须在与实际的活生生的世界接触中，得到检验。当然，对于他的"长养"或"成熟"，不要有任何规定。各人必须按照自己对各种人生偶发事件的看法来行动。他可以到山中过弃世生活，也可以身居闹市，活跃地参与社会的一件事件。

据说六祖辞别五祖后，在山中住了十五年。直到他去听印宗和尚讲话时为止，世间完全不知道他的存在。忠国师在南阳住了四十年，没有到过都城一次，但他的圣名却遐迩皆闻，终于应皇帝的热心邀请离开了他的草庵。沩山在荒野中住了数年，以胡桃为食，与猿鹿为伴。但他终于被发现，为他建造了大僧院，他成为一千五百名僧人的首领。京都妙心寺的开山、关山，起初在美浓地方过隐遁生活，为村人日佣操作。直到某一

天因偶然事件他们被发现，由宫廷在京都建造了这座大寺院前，也没有人知道他们。白隐开始时也是骏河古寺的住持，这个职务就是他的唯一财产。我们读到以下的文字时，可以想见这座寺院荒废的程度：

"屋顶是坏的，一到夜里就漏进星光。此外，连地板也没有。所以有事到正殿去时，如果赶上下雨，就要打上伞，穿上木屐。寺中所有什物都是借钱买的，和尚用的东西也是从商人手中抵押来的。"

禅的历史上，还有许多在隐遁生活之后再次出世的大师的例子。他们不是实行禁欲主义，而是如已指出的那样，是为了使道德品性"成熟"。有许多蛇和毒蛇等待在洞口，如果不把它们彻底消灭，它们再次抬起头来，建造于幻想之上的道德教养的全部建筑就会十分脆弱地在一日中倒塌。无法无天思想对于禅的信徒来说，是一口陷阱，要时刻予以警惕。

在禅堂中实行的这种僧院教育，在某一方面，无疑是落后于时势的。但是，生活的单纯化、控制欲望、不能有瞬时懈怠、自我独立以及所谓隐德等等这些指导原则，无论在任何地方，任何时代，都是健康的。特别是最后的隐德概念，这一

真理是禅的训练中无法混淆的特征。它是指，在对待物时要尽其所能，充分实现物本身的德。也就是说它意味着，对被给予的所有东西，要充分完全地、经济地加以利用。用宗教的语言来说，对于自身和周围世界，要抱着最为虔诚的、充分感激的心情，并且以此规定一切行动。它意味着放弃一切索报和自我克制之心，为善而行善。幼子溺水，我跳入水中，于是幼子得救。事情仅仅如此，不能不这样做。我走了，于是头也不回，于是我也不再想这件事。云漂走了，天空还象原来那样晴朗。禅把这称为"无报酬的行为"(无功用或无功德)，并把它譬喻为以雪埋井的工作。

基督说："当施舍时，右手所为，勿让左手知道。这样做，使你的施舍变为隐蔽的。"这就是佛教的隐德。然而基督又说："尔父看到隐行，将给予明显的回报。"在这里，我们可以看到佛教与基督教之间深刻的区别。当想到有某种知道我们的行为、并给予报酬的东西——不管假定它是神也好，还是恶魔也好——存在时，禅将对它说："你并非我们的朋友。"由这种思想所产生的行为，留下足迹或影响，因此如果有总是看守着我们的行为的神灵存在，就将追踪我们，对此行为作出

回报。但是在禅中，并没有这样的神灵。一件完整的衣裳，从内到外都找不着缝线，它是一块完整的布，不可能知道什么人从何处开始加工，又怎样把它织成。因此，在禅中做完善事后，并没有留下自炫或自我赞美的意识，更何况报酬。即使它是来自神的，也从没有考虑过。

中国的哲人列子对此是这样描绘他的心境的：

> 横心之所意，横口之所言。亦不知我之是非利害欤，亦不知彼之是非利害欤。亦不知夫子之为我师，若人之为我友，内外进矣。而后眼如耳，耳如鼻，鼻如口，无不同也。心凝形释，骨肉都融。不觉形之所倚，足之所履，随风东西，犹木叶干壳。竟不知风乘我邪，我乘风乎。①

德国神秘主义者陶莱尔② 将这种德称为"贫乏"。按照他的定义，绝对的贫乏就是："无论谁曾得到你的什么帮助，或曾经有负于你，都要将其

---

① 《列子·黄帝第二》。

② Johannes Tauler(1300—1361)，德国神秘主义者，黑袍教团的中心人物，对正统天主教神秘思想及德语的发展有很大影响。

忘却。当死，这旅行的终了到来时，我们就象忘记一切一样，也忘记了它"。

基督教认为，在神之中可以得到生，得到力，得到在。在他们那里，神的意识过于强烈了。而如果要得到禅，就要将这最后的神的意识也抹尽。禅师要求"有佛处不得住，无佛处急走过"，原因就在此。禅堂中的僧侣的一切训练，实践上的也好，理论上的也好，都是以这种"无报酬"(无功用或无功德)的原则为基础。这种思想中国人在诗中是这样表现的：

竹影扫阶尘不动，月穿潭底水无痕。

不管怎样说，禅归根到底只是个人的内在经验。如果有什么东西可称为根本性的、经验性的，那就是禅。读书也好，教学也好，瞑想也好，仅仅依靠这些，都不能使一个人成为禅者。必须在流动的生命之中捉住生命本身。为分析和研究而阻断生命之流，就是杀害生命。那时拥抱的，将只是冰冷的尸骸。因此，禅堂中的各种事情和教育弟子的一切细则，都是为有助于这一思想而规定的。通观整个东方佛教史，在日本、中国诸分派之间，禅宗保持着特殊地位，毫无疑问是有赖于这种禅堂制度的。